

印度佛教史

インド仏教史

平川彰　著

莊崑木　譯

〈出版緣起〉

朝聖者的信仰之旅

林宏濤

台灣社會正面臨各種矛盾的新衝擊。醜陋的資本主義經濟和環保的覺醒在做拉鋸戰；教育和資訊之普及是史上未有的，而精神世界卻也愈加的空洞。在宗教信仰上，人們都只殘留著原始的無知。我們從歷史和傳統中失了根，在和宗教的對話上，我們失去了應該有的精神底蘊，就像我們和自然、社會以及個人的互動越來越疏離一樣。在某方面，我們的文化是後退到某個蒙昧時代的原點上。

然而人類對超越界的渴望和上古史一樣的久遠，也始終存在於深層的靈魂之中。在遠古時代，或是現代的某些部落裡，宗教不只是人與超越者的關係，也是對於世界乃至宇宙的認知進路。文明化的歷程使得人類朝聖的動機更加多元化；無論是在集體潛意識中遺傳下來的衝動、對崇高的造物者的震懾或受造感，或是對生命終極關懷的探索、苦難的解脫，甚至只是在紛擾的現代生活中尋找一個桃花源。儘管這些內在的聲音在城市和慾望的喧囂中顯得特別微弱，但是人們對超越界的追求卻始終沒有停止過。

在彼岸的是諸神，在塵世的是人類，而宗教是人與神相遇的地方。它也是神人互動的歷程。在這朝聖之旅當中，我們有說不完的感動、恐懼和迷惑；而世界不同角落的人們也以不同的方式和不同形式的神祇溝通交往。因爲宗教既是社會的，也是個人內心的；宗教曾經既是社會結構的穩定性形式，也是個人心靈的寄託。在個人主義的現代社會裡，宗教更是內在化爲生命意義和存在故鄉的自覺探索。

除了生命價值和根源的追尋以外，道德的實踐，人格的成就，和淑世的

理想，更是宗教的存在根據。從字源看religio（拉丁文的宗教）的可能意義，可以瞭解宗教的倫理面向，它可能是religere（忠誠的侍奉和歸屬），或是religare（與自身的源泉或終點相連），而因爲人可能遠離他的故鄉，所以它也可能是reeligere（重新選擇去活在這泉源或終點裡）。如此我們便形構了一個生動的宗教圖式；人虔誠地遵循神的誡命，藉以與神同在，而人也會墮落，因此也會悔罪回頭。在許多宗教，如佛教、耆那教、拜火教、猶太教、基督教，以至於伊斯蘭教，倫理一直是他們的重要課題。《法句經》說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」釋迦牟尼觀察緣起法的生死流轉，依八正道而解脫，以世間正行端正自己，清淨自己的行爲而得正覺，這是人類精神自由的完美典範。理性主義興起後，宗教的道德意義由德性的實踐到道德良知根源的反省，進而推及生命的愛，新的人文主義從這堅實的倫理世界獲得源頭活水，或許也是宗教的新生。

《人與宗教》系列叢書，就像每個朝聖之旅一樣，試著從宗教的各個面向去體會人和宗教的對話歷史，使人們從各種信仰思維中沈澱下來，理性地思考「宗教是什麼」的基本問題。我們將介紹宗教學的經典作品，從神學、宗教心理學、宗教社會學、宗教哲學、比較宗教學到宗教史，爲有興趣研究宗教現象的讀者提供基礎的文獻；另一方面，我們也想和讀者一起分享在世界各個角落裡的朝聖者的經驗，可能是在修院、寺廟、教會裡，也可能在曠野、自然、城市中，也包括他們在工作和生活當中對生命的體會。

在各個宗教裡，朝聖有個重要的意義，那就是暫時遠離生活的世界，經過旅行的困頓和考驗，最後到達聖地，那裡是個神聖的地方，是心靈的歸鄉。我們希望在《人與宗教》的每一本書裡，都能和讀者走過一次朝聖者之旅。

〈專文推薦〉

平川彰及其《印度佛教史》

藍吉富教授

十九世紀下半葉歐洲學術界所發展出來的佛學研究，爲人類的佛教研究史開啓了一片新的視野。從此，一種客觀的、批判的、重視原典與史實的研究風氣，逐漸瀰漫到各國佛學界，並且逐漸扭轉了亞洲佛教國家的傳統佛教研究法；其中，受到最大影響的佛教國家是日本。

日本的傳統佛教研究，所承襲的是中國漢傳佛學傳統。從七世紀初聖德太子的佛典註釋開始，一直到十九世紀間各大宗派的義學體系及各家著述，大體都可以說是中國漢傳佛學的承襲與衍生。這樣的佛教研究傳統是信仰式的，帶有宗教感情而不能全然客觀的；縱使有所批判也是局部的、有限的。這樣的傳統研究法當然無法重現原典（梵、巴文佛典），而僅能以漢語佛典爲依據。此外，在史實考訂方面，經文上的紀錄不能懷疑，必須肯定大乘經典是釋迦牟尼親口所說；偶有批判者（如富永仲基的《出定後語》）也無法蔚爲學術主流。這樣的研究立場、態度與風格，我們可以名之爲「信仰式的佛教研究」。

相對於這種信仰式的研究風格，十九世紀以來歐洲所開啓的方向，我們可以稱之爲「學術性的佛教研究」。日本佛學界開始意識到這種客觀、批判與求眞特質的重要性，是在歐洲佛學界形成這種學風之後不久。西元一八七六年，日本淨土眞宗大谷派的南條文雄被送到英國牛津大學研習梵文及歐洲學界所開啓的學術性佛教研究法；西元一八八四年，南條回到日本，次年他在東京大學講授梵語。這是日本佛學界從事客觀性佛教研究的開始，也是在高等學府中開設梵語課程（客觀性佛學研究的指標性課程）的開始。

此後，到歐洲學習這種研究法的日本學者愈來愈多，他們回日本後所造成的影響自是不言可喻。二十世紀日本各所公立大學所開設的佛學課程，以及日本各大佛教宗派所設大學之佛學課程，幾乎清一色都以歐洲學界所開啓的這種研究風格爲導向。而承襲自中國漢傳佛學的佛典詮釋法及研究法，則逐漸退縮到各大宗派之中，成爲傳教弘法的內容，而無法在客觀學術界爭一席之地。

平川彰（西元一九一五～二〇〇二）便是在這種學術背景之下成長的佛教學者。他承襲了南條之後學術界數十年的研究成果，在東京大學畢業後又曾到西德、英國及印度等地留學。豐厚的學術資源與寬廣的國際學術視野，加上他本身的優秀條件，使他成爲二十世紀下半葉的卓越佛教學者。

平川彰的博士論文是《律藏的研究》。其著作中最常被人討論的是《原始佛教之研究》、《初期大乘佛教之研究》與《印度佛教史》。這些著作的領域都在「印度佛教」範圍內，而其所處理的主要問題也大體可以歸入「歷史學」範圍。專業領域主要在印度佛教，所探討的又多半是歷史問題，具有這種學術背景所撰寫完成的《印度佛教史》，其基本可信度應該是比無此條件者要高一些的。

當然，學術背景只是基本條件，我們還必須談談作品本身。

這部《印度佛教史》的最大特色是，作者總結了二十世紀七十年代以前學術界在印度佛教方面的主要研究成果。在這一基礎之下，透過作者的抉擇與取捨，並提出其獨特的看法，然後組織、結構以形成此一通觀印度佛教的歷史著作。因此，檢讀這部著作，我們大體可以窺見近百年來國際學術界在「印度佛教」領域內，所注重的是哪些層面，所解決的又有哪些問題。如果我們能再注意每章所附的註釋說明，則更能加強我們對印度佛教研究史的認識。

其次，本書是有關印度佛教的「通史」。「通史」的主要意義不只要通貫全史，而且所照顧的層面也要寬闊，要適度地掌握「大局」，而且要能貫串前因後果；在這方面，本書可以說是拿捏得宜的。全書從原始佛教論述到密教後期，也能注意到歷史發展之承先啓後的特質，讓讀者在展讀過後，可

以對印度佛教的發展與流變有一通盤、均勻而不偏倚的理解。此外，在論述主題方面，教義、教團、經論文獻、歷史人物等，作者也都能適當地詮釋或批評。質言之，作者在通史體裁的運用上，可以說掌握得頗爲得心應手。

研究印度佛教史的人還要面對的另一重要問題是歷史分期。本書將印度佛教史分成原始佛教、部派佛教、大乘佛教（又分初期、後期）、秘密佛教四期。這是日本佛學界行之有年的分期法，但是與漢傳佛學界並不一致。二十世紀漢傳佛學界的二大巨擘呂澂與印順，他們對印度佛教的分期法便與本書不同。呂澂的《印度佛學源流略講》將印度佛學依序分爲原始、部派、初期大乘、小乘、中期大乘、晚期大乘及餘論等七期。其中他將部派佛學區分爲前期的「部派」與後期的「小乘」二部分，而且對密教只在餘論中以兩、三頁篇幅稍稍提及。

至於印順也有其獨特的分期法。他在其《說一切有部爲主的論書與論師之研究》序文中，將印度一千餘年的佛教史分爲「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」三階段，與呂澂、平川彰二氏都有不同。

印順用「佛法」一詞來概括「原始」與「部派」二時代的佛法，此中固有所見，但是「佛法」一詞的通俗意義容易與此處之特殊意義相混淆。而呂澂對流傳印度數百年之密教的有意忽視，雖然有其思想上之見地爲依據，但仍難脫「有違客觀史實」之評論。因此，平川彰之分期法雖然不甚細膩，但是以時代顯學爲宗，通俗易解，因此較易爲學界所接受。

關於作者在本書中的特殊看法，可舉上冊第三章爲例。他以爲大乘教團的起源與佛塔信仰有關，大乘應出自非僧非俗的的佛塔集團，而非出自小乘部派僧團；這一看法源自其另一著作《初期大乘佛教之研究》。這一見解的提出，曾引起國際佛學界的熱烈討論；台灣的印順法師也曾撰文批評。

綜合地看，這部書能譯介到漢傳佛教學術界是值得讚嘆的。當前的漢傳佛學界，並未形成嚴格的學術規格，佛學界的學術基準也言人人殊，並不精確。加上信仰式研究與學術性研究的界線不清，非專業研究者與專業研究者的互不認同，乃使長年來的研究成果良莠不齊。因此，在這時候多譯介一些像平川彰這類純學術性的名著進來，對國內學術基準的建立與學術共識的形

成，應該是有益的。對客觀的佛教研究，應該也會有正面的影響。

（本文作者為佛光人文社會學院副教授）

〈專文推薦〉

鑑往知來，學習佛陀的人間關懷
溯源窮流，發揮菩薩之人本精神

惠敏法師

印度文明源遠流長，約可上溯至西元前二千五百年，是人類精神文化的重要遺產之一。其中，印度佛教發展成世界性的宗教，佛法中「緣生緣滅」的宇宙論與「無常無我」的人生觀，歷久彌新，頗為現代社會注意與重視，廣為各方人士學習與運用。

但是，由於佛教不是由「天啓」（神的啓示或旨意）而產生的宗教，典籍與教義有其發展的「自由度」。因此，佛教典籍浩瀚，只算傳譯至中國的印度佛典約有一六九二部（五千餘卷）。佛教流派繁多，在印度有聲聞乘二十部派，菩薩乘中觀、瑜伽學派，以及金剛乘金剛界、胎藏界兩部密教法門。佛教思想深廣，可分為「我空法有」、「諸法皆空」、「空有雙彰中道」三時教法，以及我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄眞實宗、諸法但名宗、勝義俱空宗、應理圓實宗等八種宗義。

如何探索佛教的本質以去蕪存菁，或捨「方便」取「眞實」？如何究明各種法門的流變以截長補短、各盡其用？佛教起源於印度，流傳成為國際宗教，乃至現代，但又為什麼印度佛教卻在十二世紀滅亡？這是攸關正確的理解與實踐佛教的大課題，也是很高難度的目標，因為古印度是史籍史料比較缺乏的地區。

古來傳譯至中國或漢譯的中國撰述的佛教史傳資料被編輯在《大正大藏經》的「史傳部」（第四九冊～五二冊）。其中，作為印度佛教史料類別有：佛典結集史、法住法滅史、部派史、佛教通史（《歷代三寶紀》、《佛祖統紀》、《佛祖歷代通載》……）、佛傳（《釋迦譜》）、阿育王傳，印度祖師

（馬鳴、龍樹、提婆……）傳、《付法藏因緣傳》等。但是，由於新史料史跡的發現與豐富的現代學術研究成果，有需要重新撰寫合乎實證主義要求的印度佛教通史。

我國佛學界泰斗印順法師在他的《印度之佛教》（一九四二年）序文中，敘述其研習印度佛教史的動機：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。」

一九八八年他又撰寫《印度佛教思想史》，於自序中說明：「民國五十六年，我在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」中說：『在戰亂中所寫的《印度之佛教》，是用文言寫的，多敘述而少引證，對佛教史來說，體裁是很不適合的，而且錯誤與空疏的也不少……我要用語體的，引證的，重寫一部。』但直到現在，二十年的悠長歲月，《說一切有部為主的論書與論師之研究》以外，只寫了《原始佛教聖典之集成》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》、《空之探究》，晚年衰病，『重寫一部』——分為多少冊的意願，已無法達成，所以三年前，將《印度之佛教》重印出版。《印度之佛教》的錯誤與空疏，在上面幾部寫作中，雖已作部分的改正與補充，但印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了。現在據我所理解到的，再扼要的表達出來。

『佛法』在流傳中，出現了『大乘佛法』，更演進而為『秘密大乘佛法』，主要的推動力，是『佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念』。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。」

本書的作者平川彰（西元一九一五～二〇〇二）教授是東京帝國大學文學博士，從西元一九八三～一九九一年擔任日本印度學佛教學學會理事長，日本學士院會員（類似我國中研院院士）、日本國際佛教大學理事長。其代表作爲《律藏之研究》、《初期大乘佛教之研究》、《佛教通史》、《印度佛教史》（上、下）等。在工具書方面編輯方面，有《阿毘達磨俱舍論索引

（梵漢藏）I, II, III》（一九七三，一九七七，一九七八）、《印度學佛教學研究索引》（一九八七）、《佛教漢梵大辭典》（一九九七）等，並且推動成立「印度學佛教學論文資料庫」（Indian and Buddhist Studies Treatise Database, INBUS，一九八四年開始輸入，一九九八年開始網路公開於 http：//www.inbuds.net/.）。近年來，教授整編所有著作為《平川彰著作集》十七冊（東京春秋社），對日本學術界舉足輕重，被尊為日本國寶級學者，也是國際知名的佛學專家。在教學、研究、推廣教育等方面，精勤不斷。他於二〇〇二年三月三十一日去逝，享年八十七歲。

我在日本東京大學留學期間（西元一九八六～一九九二），有幸幾次親聆演講或講課的機會，很佩服其誨人不倦、樂說無礙的講學精神。去年（二〇〇一）印度學佛教學學會五十週年紀念大會，教授已是八十六高齡，並且據說身罹癌症，但他在紀念晚宴時，仍然寶刀未老，侃侃而談，高情逸態，四座無不動容，眞是學者典範。平川彰教授數次來台學術交流，特別是一九九七年七月中華佛學研究所主辦的第三屆中華國際佛學會議期間，以「淨土之現代意義」為題，擔任主題演說者，廣為當時的報章雜誌所報導。

教授的《印度佛教史》以「原始佛教」、「部派佛教」、「初期大乘佛教」、「後期大乘佛教」、「密教」等五章，來論述印度佛教源流之生滅，令鑑往知來；並探究佛陀本懷與宗派發展，使本末有序。此書各種議題考名責實，參考資料巨細靡遺，內容條理分明，文筆深入淺出，不僅是學者專家之參考必備，也是初學大眾的入門指南。本書是我研究生時期的佛學研究啓蒙書，乃至今日身為教授，也常置於案頭，以便教學與研究。

《印度佛教史》名重國際，是學術界經典之作，美國維吉尼亞教授 Paul Groner（也是平川彰教授的高足）曾英譯出版上冊為 *A History of Indian Buddhism, From Śākya to Early Mahāyāna*（University of Hawaii Press, 1990）。如今由莊崑木先生漢譯全部，以饗華語世界的讀者，可謂學術交流的一大慶事。莊先生目前就讀於東京大學印度哲學研究所，他在台灣學習期間已有深厚的佛學與語文基礎，博學多聞，古道熱腸。在留學課業繁忙之際，有心譯介如此名著，並且提供相關延伸閱讀資料，以提升華文學術界水

準，非常值得隨喜讚嘆。本人並補充下列兩點，野人獻曝，也謹作爲序言之結語。

一、平川彰教授在《初期大乘佛教之研究》（一九六八）、《印度佛教史》（一九七四，一九七七）「第三節　大乘佛教的源流——佛塔信仰與大乘」中對於印度佛教之大乘佛法的起源問題，提出「大乘教團不是出於出家的部派佛教，推想有『非僧非俗』的佛塔教團，以說明菩薩團體的起源」的觀點。對此，印順法師之《初期大乘佛教之起源與開展》（一九八〇年）中論及：「果眞這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想者的意識來源！不過，佛塔與出家的僧伽別體，佛塔非僧伽所有，是否就等於佛塔與在家人，或不僧不俗者一體？佛塔屬於不僧不俗者的所有物？部派間眞的不能交往嗎？十善戒但屬於在家嗎？這些問題，應該作更多的研究！」（p.9）並且提出：「佛法」，是從「對佛的永恆懷念」而開顯出來的（p.4）。「初期大乘經，決不是離開傳統的部派佛教，由不僧不俗的第三集團所闡揚出來。起初是從部派佛教中，傾向於佛德、菩薩行的少數比丘，或重信，或重智，或重悲，多方面傳出，漸漸的廣大起來」（p.1302）。這是我們可注意所謂華人觀點的回應之一。

二、印順法師與平川彰教授一致認爲：佛教不斷地「密教化」，進而「印度教化」（梵神化、梵我化）是印度佛教衰亡的主因。印順法師說：「大乘初興，猶知『正直捨方便，但說無上道』。而後起者，惑於菩薩方便之勝於二乘，舉一切而融攝之。不知時空之適應，不知主客之勢，不知常軌與變例。彼『方便究竟』者，且舉淫穢邪鄙爲無上方便，遑論其餘？佛教有諺云：『方便出下流。』吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎！過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神秘而可以住持正法也！」（《印度之佛教》p.332）

平川彰教授則說：「亦即在大乘佛教中，剛開始時咒術的成分很強，但這是爲了回應民眾的宗教要求，也有不得已之處……這種咒術的成分在大乘佛教中漸漸取得優勢，而自西元六世紀左右起，密教逐漸興盛。密教雖然也

是佛教的一種，但其表相的儀禮與印度教幾乎沒甚麼兩樣，因此若忘卻了根本精神，只重視表相的儀禮的話，密教會完全消解於印度教之中……中國及日本的密教中，在表相的印度教儀式背後，佛教的空觀思想成爲支柱，因此密教並不失佛教的本質。但是在印度，佛教不斷地密教化，進而印度教化的結果，終於完全失去了密教之所以是佛教的特徵……佛教在初興而充滿朝氣的時代，曾強力主張無我或空的思想，但隨著時代變遷，在教理產生變化之中，漸漸與梵我思想同化，然後佛教在印度就失去了勢力。佛教本來不是梵我說，這是佛教在印度滅亡的一大理由。」(p. 5～9〔上〕)

最後，祈願讀者，鑑往知來，學習佛陀的人間關懷；溯源窮流，發揮菩薩之人本精神。

二〇〇二年九月一日　釋惠敏　序於西蓮淨苑

（本文作者爲國立台北藝術大學教務長、中華佛學研究所副所長）

作者序

印度正如一般所說的，是缺乏歷史的國家，確實的年代資料可說幾乎完全沒有，因此要撰寫《印度佛教史》的確很勉強；但因爲就歷史的發展去理解印度佛教是很重要的，所以有必要在儘可能的範圍內達成這個企畫。

明治時代以後，不論在日本或在西洋，印度佛教的研究取得了長足的進展，歷史研究的成果也不在少數。基於這些成果，而有印度佛教史、印度哲學史、印度精神史、印度思想史等書籍出版。本書試圖效法這些前賢，以至今爲止的印度佛教研究成果爲依據，儘可能試著就歷史的發展來敘述印度佛教。所述雖然儘量順從學界的定說，然而未成定說的問題也不少，例如「佛滅年代論」等問題即是。若依錫蘭的《島史》等史籍，部派教團的枝末分裂早在阿育王以前就已經結束；即意味著阿育王是部派佛教割據時代的人物。相對地，若依北傳，則是阿育王即位以後部派才產生分裂。這並不只是阿育王是在部派分裂之前或之後出現的問題而已，而是對當時佛教教團發展史的看法會因此完全改觀。在本書中，著者隨順能合理理解佛教歷史發展的年代論，然而因爲這並不是定說，所以當然也不得不承認其他看法成立的可能性。

除此之外，在印度佛教中，像這樣的問題並不在少數，因此要編纂標準的印度佛教史可說是不可能的。在這種情況下，雖然併舉異說似乎也是方法之一，但本書則順著著者自認妥當之說，而呈現單一的佛教史。不過因爲本書是概論書，所以避免一一論證本書所採用的論據。作爲論述根據的經論文章，也以括弧中的大正大藏經的冊數與頁數，或巴利聖典協會（PTS.）發行

的巴利聖典來表示，或者也有標示作爲敘述典據的學者成就，但這樣並不能全部網羅殆盡；有不少地方是爲了初學者研究之便而標示的。

本書原本是打算寫到日本佛教爲止，因此以簡單的敘述與列出參考書的方式來撰寫，但時值東京大學處於大學學運期間，時間並不規律，而無法順利掌握全體的平衡，結果在撰寫之中，僅是印度佛教史就分爲上下二冊，而放棄了中國佛教史、日本佛教史的撰寫。印度佛教史的敘述方式也有前後不一貫的地方，不過本書致力於兩點：以流暢而連貫的流變來掌握印度佛教史，及希望本書成爲初學者也能理解的平易近人的佛教史；因此關於自原始佛教到部派佛教的教團史的展開、初期大乘佛教興起的情形，或大乘諸經典的內容等，給予比較詳細的說明，而關於部派佛教的教理、中觀派、唯識佛教，或如來藏思想等，也著力於平易近人的說明。所以龍樹以後的佛教敘述的份量增大，而將這些作爲下冊。

本書的完成，當然蒙受至今爲止的諸學者的恩惠，但無奈的是，印度佛教史相關的研究成果太龐大了，著者理解所得的也只不過是這些成果的一小部份而已。想必本書在內容上也有意想不到的錯誤，但願能得到讀者的指正，讓此書儘可能近於完美。此外，有關本書的完成，長期給予著者督促鼓勵的春秋社神田龍一先生，及在出版上給予關照的日限威德先生，於此謹致上誠摯的謝意。

平川　彰　識

一九七四年六月一日

譯者序

本書是平川彰先生（西元一九一五～二〇〇二）的《インド仏教史》（上冊一九七四年、下冊一九七九年，東京春秋社出版）的中文翻譯本。原書再版時曾補入附記，並將目次改爲詳目。中文版爲了閱讀與流通的便利性，將上下冊整合爲一冊，也在正文中標示出原書的頁數，呼應書末的索引，以利讀者查詢。

本譯作中，註釋及參考書目中的日本人名、書名與文章名，均用日本的漢字系統，且書名與文章名也保留原文，以便讀者查詢，而年代則統一以西元紀年。原書上冊的梵文等有不明處，間或參考英譯本（*A History of Indian Buddhism, From Śākya to Early Mahāyāna*, Paul Groner tran., University of Hawaii Press, 1990）添入，皆爲便於讀者理解，不一一註明。

雖然本書成書的年代早，而日本學界在這二、三十年來在佛教研究上已有長足的發展，可是仍未出現比本書更完整的印度佛教史概論書，所以依然缺乏較新而簡便的佛教史概論書來歸納近年研究上的進展，以彌補本書的不足。作爲一部長期影響日本學界的通史，本書歷久不衰，自有其價值與歷史定位。加之平川彰先生在著書時，兼具資料的蒐集與豐富的論述，讀者較能有個梗概的瞭解，對初學者來說，也是一本生動而流暢的最佳讀本。

近年，平川彰先生結集所著《平川彰著作集》十七冊（東京春秋社），在著作集中，有他對印度佛教的一些新看法，讀者可以參酌閱讀。平川彰先生一生的研究，主要集中在「法」與「律」上，對初期佛教較熟悉，而成果也都集中在法義和戒律的探究上。他對中後期的印度佛教比較不熟，加上七

〇年代時，後期大乘、密教與藏傳資料的研究不多，所以本書在這方面較少個人的創見。

關於本書的延伸閱讀，即《平川彰著作集》，書名列於下，以供參考：

1.《法と縁起》
2.《原始仏教とアビダルマ仏教》
3.《初期大乘仏教の研究》I
4.《初期大乘仏教の研究》II
5.《大乘仏教の教理と教團》
6.《初期大乘と法華思想》
7.《淨土思想と大乘戒》
8.《日本仏教と中國仏教》
9.《律藏の研究》I
10.《律藏の研究》II
11.《原始仏教の教團組織》I
12.《原始仏教の教團組織》II
13.《比丘尼律の研究》
14.《二百五十戒の研究》I
15.《二百五十戒の研究》II
16.《二百五十戒の研究》III
17.《二百五十戒の研究》IV

有關後期大乘佛教的梵文文獻資料，較新的有塚本啓祥、松長有慶、磯田熙文編著的《梵語仏典の研究III 論書編》（一九九〇，京都，平樂寺書店）、《梵語仏典の研究IV 密教仏經典編》（一九八九）可參考，不過這也是十餘年以前的書了。在碑銘方面較新的研究有：塚本啓祥《インド仏教碑銘の研究》I、II、III（一九九六～一九九八、二〇〇三，京都，平樂寺書店）。另外前幾年高崎直道有一篇介紹近年學術發展的文章：高崎直道

〈最近十年の仏教學——仏教思想學會十年に因んで〉（《仏教學》三六，一九九四年），介紹當時佛教學的研究動向，可供參考。

由於近三十年來西藏學的發展，使得後期大乘佛教與密教的研究有較顯著的進展。不過梵文寫本的研究還有許多空白，例如東京大學所藏的河口慧海與高楠順次郎收集的梵文文獻，其使用率偏低。其中很多是密教典籍，而且文獻所使用的字體都依寫本年代而有所不同，增加辨識閱讀的困難。總之，雖然後期大乘佛教與密教的研究已有所進展，但要到達全面解明的地步還需要相當的時日。

本書的密教典籍書名之漢譯，多依大谷大學監修《大谷大學圖書館館影印北京版西藏大藏經總目錄・索引》（一九八五，臨川書店，此依日本西藏大藏經研究會影印版《影印北京版西藏大藏》總目錄三冊縮刷複刻），因爲此總目錄是以日譯爲主，並未完整附有漢譯經名，所以在本書中酌情加以漢譯。

而新書的出版書訊，有仏教書總目錄刊行會《仏教書總目錄》，每年刊行新版目錄。網址爲：http：//www.bukkyosho.gr.jp/。

在平川彰先生的《印度佛教史》中未列出引用書籍或文章的出版社資料部份，讀者可從網路上取得相關訊息，其中設於東京大學的印度學佛教學學會有論文資料庫，網址如下：INBUDSインド學仏教學論文データベース（Indian and Buddhist Studies Treatise Database），http：//www./inbuds.net/jpn/index.html。

另外在書籍雜誌方面，東京大學藏書檢索的網址是：http：//opac./dl.itc.u-/tokyo.ac.jp/。

日本國立情報學研究所提供的全國大學圖書藏書的資料庫檢索網址是：NACSIS Webcat大學圖書館目錄檢索，http：//webcat.nii.ac.jp/。

透過這些資料的補強，應該可以補足本書在文獻資料不完備之處。

二〇〇一年五月，東京大學的下田正弘助教授參加在史丹佛（Stanford Center for Buddhist Studies, Palo Alto and Asiloma）舉辦的「初期大乘佛教討論會」（Early Mahāyāna Conference: Investigating the Early Mahāyāna），譯者在聽完下田助教授的歸國報告之後，深深感到遺憾的是，與會的十七人中，

除了三位日本人、一位韓國人外，其他都是西方的學者，沒有任何一位華人參與；也就是說在佛教的理解上，現代華人的缺席成爲一個令人不得不反省的深刻問題。雖然不一定要贊成學者的意見和作法，但是不去瞭解別人在想什麼，不與人溝通，連自己的發言權自己都不重視，還會有誰願意理會呢？

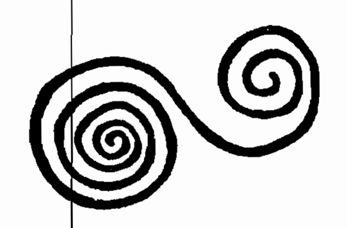
因近代中國的印度學尚未完全成熟，所以譯者不揣譾陋進行翻譯，疏漏之處似不能免，尚祈十方賢達的寬宥。竭盡棉薄之力的期許，是希望本書的翻譯出版，能拋磚引玉，有助於華人在佛教研究上的進展，而對過去曾是印度學、佛教學大國的中國，能有所激勵和助益，在近代化上能有比較深刻的思考，以思索自己應走的道路。

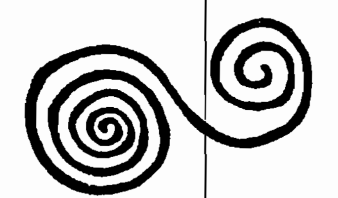
譯者謹識於東京之客寓

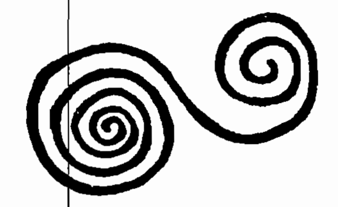
修訂版的話

初版因使用日本電腦系統作爲作業環境，而在轉換成中文作業系統出版時，衍生不少問題，增加出版編輯人員不少負擔，在此謹致上歉意。而譯者疏漏之處不少，今藉再版之良機，作了一些訂正。雖然「萬事都從缺陷好」，但是該改正的還是得精進努力。若尚有不備之處，仍懇請指正，以利日後修訂。

目錄







序論

印度佛教是什麼

佛教是起源於印度、發展於印度的宗教，所以似無特地稱爲印度佛教的必要。後來佛教越過印度邊境，擴展至全亞洲，而發展出南傳佛教、西藏佛教、中國佛教、日本佛教等各具特色的佛教。這些佛教的發展滲入了各地域的民族與風土的特色；與這些佛教相較之下，印度佛教也有其他佛教所未見的特色，所以就有了「印度佛教」之稱。印度佛教相較於中國或日本佛教，由於氣候風土不同，因此在生活上有很大的差異。修行生活既然不同，理所當然地也反映在教理上，這一點，南傳佛教（錫蘭、緬甸、泰國佛教）的氣候風土與印度本土相似，因此南傳佛教與印度佛教在生活上有很多類似的地方。總之，如果是以地域來區分，則佛教全體可見的共通普遍性，及各個地域的佛教特有的特殊性，似乎非加以闡明清楚不可。在此想先簡單地概觀印度佛教與中國或日本佛教相異的特殊性格。

佛教是由佛陀（釋迦牟尼、喬達摩·悉達多）於西元前五世紀開創的宗教。他出生在北印度靠近尼泊爾的釋迦國，出家後來到中印度恆河南岸地方 (3)上 的摩竭陀國，然後在此地修行，在三十五歲時得到佛陀（覺悟的人）的自覺。他將其自覺表達爲「覺悟不死」，也表明「發現了自苦解脫之道」。人生中雖有種種的苦，但對死的怖畏是其中最嚴重的，因此覺悟了解決人生苦惱的眞理，才以「覺悟不死」來表現。這表示說，即使佛陀的身體在八十歲時消滅，心也與永恆的眞理合一。無論如何，既然人生的苦惱是人永遠的課題，在對這些課題的回應中，由苦解脫之道顯然擁有最深的普遍性，因此佛

教能一直流傳到現代；但若是如此，為什麼佛教在印度卻滅亡呢？

西元前五世紀起源於中印度的佛教，在佛陀入滅之際，還只不過是流行於中印度的地方教團而已；此後經由佛教弟子的努力，首先傳播至西方及南方，在西元前三世紀的阿育王時代，因阿育王的皈依而急速地擴展於全印度。但是隨著教團的擴大及人數的增加，有關教理的解釋或戒律的實踐，在教團內產生了對立的意見，使原始佛教教團分裂為兩派；然後成立了進步的大眾部與保守的上座部。其後兩者皆發生了枝末分裂，因此最後出現許多部派教團，進入所謂的部派佛教時代。一般傳說部派分裂成十八部或二十部，但根據碑文，可以知道有二十部以上的部派名稱。其中上座部系的上座部、說一切有部、正量部、經量部，大眾部系的大眾部等佔有優勢。在西元前後之際大乘佛教興起時，被大乘攻擊的「小乘佛教」，主要似乎是說一切有部。說一切有部不只是教團勢力強大，同時教理上也提出卓越的體系，擁有能與大乘佛教相抗衡的出色教理。

上(4)

總之，佛教分裂成許多部派，而且各個部派皆被公認是佛教；這是由於佛教本來就重視個人的自由思考和覺悟的緣故。在《文殊問經》裡曾解釋部派佛教的分裂，有二十位佛陀的真子解釋佛陀的教法，解釋雖分歧，卻全都在傳承佛陀的教法（譯按：原經文作「未來我弟子有二十部能令諸法住，二十部者並得四果，三藏平等無上中下，譬如海水無有異味，如人有二十子，真實如來所說。」）。而在《南海寄歸內法傳》中，亦有將金杖折為十八段的譬喻，認為即使分為十八部，佛教的本質並未改變。而部派佛教能這樣互相認定其他部派同樣是佛教，是佛教並非立足於盲目信仰的緣故；這點固然是佛教出眾的特色，但卻同時也是使教團容易出現異說，進而使佛教的主體性削弱的理由之一。佛滅五百年後左右，順應時代的大乘佛教雖然興起，但其中卻含有種種原始佛教中所未見的雜質；當然佛陀的精神既未失卻，依不同的觀點，也可以說大乘佛教適應新時代，使佛陀精神能依時代而善加活用；但是如果著迷於那些雜質，於時代再次轉變之時，則有使佛陀的思想變得極為稀薄的危險性。

上(5)

亦即在大乘佛教中，剛開始時咒術的成分很強，這是為了回應民眾的宗

教要求，而有不得已之處。在《般若經》裡則強調，受持《般若經》能免除危難，而稱《般若經》為大明咒、大神咒；《法華經》中也宣稱因信仰觀音菩薩而能免除災害。與此相關的是，大乘經典中陀羅尼的信仰增大了；這種咒術的成分在大乘佛教中漸漸取得優勢，而自西元六世紀左右起，密教逐漸興盛。密教雖然也是佛教的一種，但其表相的儀禮與印度教幾乎沒甚麼兩樣，因此若忘卻了根本精神，只重視表相的儀禮的話，密教會完全消解於印度教之中。印度教與密教同為印度的宗教，所以較容易在印度融合；相形之下，中國佛教、日本佛教、南傳佛教等，則是移植於不同國土的佛教，因此印度的東西，乃至佛教的本質，並不容易與當地的文化融合，結果是佛教的特色被顯著化，反而保存了下來；這在比較中國或日本的密教與印度的密教時，也可以說得通。中國或日本的密教中，在表相的印度教儀式背後，佛教的空觀思想成為支柱，因此密教並不失佛教的本質。但是在印度，佛教不斷地密教化，進而印度教化的結果，終於完全失去了密教之所以是佛教的特徵。

(6)上

初期的大乘佛教，除了《般若經》、《法華經》、《華嚴經》之外，也包含了阿彌陀佛的信仰，是極為多彩的宗教。之後約自西元二世紀左右起，將這些經典加以理論化，而立足於空觀的中觀派成立了；但由於一開始並沒有與它相對的第二個學派，所以並未特別稱之為中觀派，這個名稱的產生，應是在瑜伽行派興起之後才有的。瑜伽行派在中觀派百年之後成立，立足於唯識思想。自此之後數百年間，是這兩個學派並立的時代，但是在瑜伽行派興起之前，宣說唯識思想及如來藏思想的經典，即《解深密經》、《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等，已經在流傳。而中觀、唯識兩學派並立的同時也互相影響，隨著時代的變遷互相融合，不過兩者也一起密教化了。另在大乘佛教興起之後，部派佛教也很興盛，這由西元五世紀初朝禮印度的法顯的《佛國記》，或七世紀前半留學印度的玄奘的《大唐西域記》，及繼踵其後的義淨的《南海寄歸內法傳》可以明白。而且不論任何時代，部派佛教都較大乘佛教佔優勢；特別是義淨（西元六三五～七一三）停留印度時，大乘佛教與小乘佛教間的區別變得相當曖昧，似乎極為融合，由這時起，密教急

(7)上

速地盛行。總之大小乘都已密教化，而隨著印度教的興盛與回教徒的入侵印度，佛教失去了原有勢力；至十二世紀超岩寺（Śrī-vikramśilā，或作超戒寺〔Vikramaśīla〕）被回教徒燒毀後，佛教就從印度滅亡了；但佛教也並非完全滅亡，其後仍繼續存於孟加拉地方，現在東孟加拉地方也還存有自古以來的少數佛教徒。

總之，在回教徒入侵印度以後，印度教仍維持龐大的勢力，而耆那教信徒雖少，但卻從未滅亡。相對地，曾一時有「佛教印度」之稱而遍及印度全土的佛教，其滅亡的理由爲何？

如上所述，使佛教教理漸漸變質的最大理由，是佛教並未排擊其所確立的固有教義以外的種種見解；但這絕不意味這是不正確的。因爲個人的能力不同，時代也不同，故順應時機而有不同的說法；從這一點看來，也可以說佛陀的教法完成其使命，而在某個時候消滅，這種時機的到來是不可避免的。在佛教教團之中，自古即有正法滅時，或有正、像、末三時的看法等，即是反映這種說詞。

但並非只有佛教沒有嚴格地宣傳其教義，印度教也是一樣。印度教的代表聖典《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gītā*，神之歌），即可予以相當自由的解釋。印度教並未嚴格建立教義，但是佛教在印度的消滅，雖然也有其他理由，不過一大理由是在佛教否定梵我（ātman）。雖然佛教從原始佛教以來即主張「無我」，但這與印度傳統的梵我宗教對立。梵我的存在與輪迴思想有密切的關係，而輪迴思想也可說已成爲印度人的血肉，所以佛教在印度也接受輪迴思想，基於輪迴思想發展教理。然而世尊的佛教並非不認同輪迴思想，當然也並非與輪迴思想相矛盾，因爲所謂自苦得解脫是意味著，生存若是輪迴的，則是要自其生存的輪迴中解脫，所以佛教沒有積極地排擊輪迴的必要。因此輪迴思想雖也流入佛教中，但佛陀的目的卻是自輪迴中解脫。

上(8)

如果認同輪迴思想，則須有輪迴的主體。因此在佛教裡，一邊說無我，同時也須認定輪迴的主體與梵我是不同的形態。唯識思想的阿賴耶識、如來藏思想的如來藏或佛性等，都是與梵我極爲類似的觀念。而部派佛教中主張機械式無我的說一切有部也逐漸失去勢力，主張某種「我」（ātman）的補特

伽羅（人我）之正量部，其勢力在後代變得非常強盛；這些可以由玄奘或義淨的旅行記錄得知，比起說一切有部，那時正量部更盛行於印度全土。佛教在初興而充滿朝氣的時代，曾強力主張無我或空的思想，但隨著時代變遷，在教理產生變化之中，漸漸與梵我思想同化，然後佛教在印度就失去了勢力。佛教本來不是梵我說，這是佛教在印度滅亡的一大理由。同時，印度佛教是與輪迴思想結合的佛教，這一點是印度佛教的特色。中國或日本佛教都是印度佛教的移植，所以表面上雖然接受輪迴思想，但本質上並不是以輪迴思想爲主體的佛教，因爲中國人或日本人古來的靈魂觀並不是基於輪迴思想而有的；當然關於這一點似有必要更加詳細論述，不過由於偏離主題所以省略。在此只指出兩點：佛教的目的是「自苦解脫」，及印度佛教是輪迴思想的佛教。 (9)上

印度佛教史的時代區分

在本書中，將分原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、後期大乘佛教、密教五章，來論述印度佛教史。前半的原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教收爲「上冊」，後期大乘佛教與密教則收於「下冊」。在第一章「原始佛教」裡，將用心闡明佛陀的思想，並致力於以闡述佛陀的傳記及教團的成立，勾勒出原始佛教的輪廓。佛滅後，佛教教團逐漸發展，雖然其資料極爲有限，仍依這些資料來考察直到阿育王爲止的佛教教團發展，並以敘述阿育王的佛教作爲第一章的結束。從內容來看，阿育王的佛教並不歸入其後的部派佛教，而是與原始佛教同質的佛教，因此將其收入第一章。 (10)上

原始佛教教團在佛滅百餘年後分裂成上座部及大眾部，其後兩者產生枝末分裂，進入所謂的部派佛教時代。部派佛教在教理上稱作阿毘達磨（論藏）佛教，擁有與原始佛教相異的成分，因此一般區分爲原始佛教與部派佛教。雖然部派佛教在此後一千年間仍持續存在，但其獨自的教理發展卻已在最初的三百年間完成，即西元前後之際的三百年。不過部派佛教雖傳爲共十八部或二十部，實際上似乎還有更多。這些部派的成立年代並不相同，而我們能大體確實知道的部派佛教教理，只有說一切有部與錫蘭的上座部；其他部派

的教理，所知只不過是一小部份。而在西元以後變得盛行的經量部或正量部，似乎發展出卓越的教理，但遺憾的是並不清楚這些教理的詳情。無論如何，部派佛教持續了一千年以上，西元六七一年左右義淨去印度時，尙有上座部、說一切有部、正量部、大眾部等盛行；其後漸漸與大乘佛教融合，而同時密教化，不過那時候部派佛教的具體狀況不明。

與部派佛教並列而在西元前後之際興起的，即是大乘佛教。在西元前一上(11)世紀，大乘經典也許已經存在了；大乘佛教是強力地提出空之思想的佛教，這一特質與阿毘達磨佛教不同。空的思想早已存在於原始佛教，但大力提出這點的卻是大乘佛教。大乘佛教並不是以弟子的立場來學習的佛教，而是主張嚮往佛陀的行跡，立足於和佛陀相同的立場而欲救度眾生的佛教。大乘佛教稱部派佛教爲「聲聞乘」，聲聞即是弟子的意思；因此由學習立場的佛教轉換成教導立場的佛教，即是大乘佛教。大乘佛教採用佛陀修行時代的稱呼，以所謂「菩薩」（追求覺悟的人）來稱呼自己，而稱自己的教法爲「菩薩乘」；這種聲聞乘與菩薩乘的對立，後來轉化成小乘與大乘的對立。總之，從西元前一世紀左右起，無名的菩薩們著述了大量的大乘經典；這是西元前到西元後大約二百年間的時代。第三章的「初期大乘佛教」裡，即要敘述大乘佛教的起源問題，及初期大乘經典的思想。

第四章的「後期大乘佛教」中，則敘述西元二世紀以後興起的中觀派思想，及其後的瑜伽行派，亦即唯識思想，及與唯識並行出現的如來藏思想等，更考察繼踵其後的因明學之發展。中觀派後來分裂成自續派（Svātantrika）及應成派（Prāsaṅgika），而這些又與瑜伽行派合流，形成瑜伽行中觀派等，中觀派或瑜伽行派的論師同時也變成是密教的論師，但是並不清楚在六、七世紀左右盛行的密教與後期大乘佛教之間的關係。

上(12) 最後一章要敘述密教。但密教經典數量龐大，而且大部份未整理，所以眞正的密教研究只能指望未來。在密教的研究上，印度教的研究是不可或缺的，且在密教的理解上，不只是理論，事相的研究也是缺一不可；由這幾點來看，可知密教的研究是非常困難的。但無論如何，密教自稱爲「密教」，而稱在其之前的大乘佛教爲「顯教」，以和自己作區別。因此很明顯地，密

教擁有與大乘佛教相異的特質，所以將密教作爲第五章；而在儘可能的範圍內試著概觀密教的教理。

如上所述，雖將印度佛教作歷史區分，此外也有依據王朝的時代區分而敘述的作法，然而本書主要是以佛教教理發展的說明爲主，所以採用如上五種區分法。雖然佛教在印度長期活躍於西元前五世紀到西元後十世紀後，然而在印度史全體只佔一半而已。一般的印度史中，將土耳其系的穆斯林（伊斯蘭）入侵印度（十一世紀左右）起稱作中世，在此之前稱爲古代，將英國人的印度殖民（十八世紀左右）視爲近代。如果以這個時代區分來說，「佛教印度」主要是屬於古代；因此有必要留意的是，如果只研究佛教及其同時代的印度哲學思想，只不過是瞭解全印度思想的一半而已。 (13)上

第一章

原始佛教



第一節　佛教以前的印度

為了理解佛教，似乎有必要將佛教之前的印度宗教思想作一說明。建立印度文明的是雅利安（Ārya）人，他們越過興都庫什山（Hindūkush）之險阻進入印度，大約是在西元前一五〇〇年左右，但在此之前已有原住民居住於印度，即所謂的文荼（Muṇḍa）人、達羅毘荼（Draviḍa）人等。特別是達羅毘荼人，人口多，又擁有相當高度的文化，所以即使為雅利安人所征服，成為奴隸階級而吸收到雅利安人的社會系統中，也對印度文化的形成給予有形無形的影響；尤其可看見宗教思想的女神、蛇神或樹木崇拜等，對後世印度教的形成有重大的影響。

達羅毘荼人與雅利安人混血，而成為印度人，然而現在的印度半島南部仍有純種的達羅維荼人，且使用達羅毘荼系的語言。不過在雅利安人入侵以前，則有其他民族居住在印度河流域，建構了印度文明（Indus civilization），這大約是在西元前二〇〇〇年前後一千年間。這個文明活動的地方，以印度河流域的哈拉帕（Harappā）及摩亨約陀羅（Mohenjo-daro）兩都市較有名；然而根據其後挖掘研究，知道這文明是分布在更廣闊的地域。由出土文物可知這民族擁有青銅器文明，且建構了井然有序的都市。出土文物的宗教相關物品中，有不少與後世的印度教關係頗深，然而這文明在廣大的地區持續了一千年，之後突然完全消失，因此並不清楚這個民族和其後印度文化的發展究竟如何結合。

上(17)

入侵印度的雅利安人在印度河上游的旁遮普（Pañjāb）地方定居下來，成立了以《黎俱吠陀》（*Ṛg-veda*）為中心的宗教（約在西元前一二〇〇年左右），主要是以天空、雨、風、雷及其他自然界力量為神而崇拜的多神教。之後在西元前一〇〇〇年左右起，雅利安人更向東推進，佔據了閻牟那河（Yamunā）與恆河（Gaṅgā）之間的肥沃土地。這地方因土地肥沃而物產豐富，也無外來侵略的敵人，所以在長久的和平中發展了豐富的文化；後世成為印度文化特徵的種種制度，大致是在這個時代（約西元前一〇〇〇～五〇

〇年）確立下來的。緊接著《黎俱吠陀》，在西元前一〇〇〇年左右成立了《沙摩吠陀》（*Sāma-veda*）、《夜柔吠陀》（*Yajur-veda*）、《阿闥婆吠陀》（*Atharva-veda*）三吠陀，繼而完成了將祭祀方法加以說明的《梵書》（*Brāhmaṇa*，西元前八〇〇年左右），及哲學思索成果的《奧義書》（*Upaniṣad*，西元前五〇〇年左右）。 (18)上

這時代的雅利安人分部族而生活，以農耕、畜牧爲主，但工商業也日漸發達，可是大都市尚未成立。隨著職業分化的進展，也確立了四姓（varṇa）之差別；即主持祭神的祭禮之婆羅門階級（Brāhmaṇa），統率軍隊而從事政治的王族階級（Kṣatriya，剎帝利），在其下從事農耕、畜牧、商業、手工業等的庶民階級（Vaiśya，毘舍），及被賦予侍奉上三階級義務的奴隸階級（Śūdra，首陀羅），這成爲後來多歧分化的種姓制度（caste）的根源。在不同的階級之間，不能結婚及一起飲食。

隨著雅利安人的發展，引起了部族間的對立及統合；小部族逐漸統合，而發展到推戴擁有獨裁權國王（rājan）的王國。部族的戰爭中，以當時最強的部族婆羅多族（Bhārata）與普魯族（Pūru）之間的戰爭最有名；其最終結局成爲大史詩《摩訶婆羅多》（*Mahābhārata*）而流傳後世。當時的國王以毘提訶國（Videha）的旃那迦王（Janaka）最有名；毘提訶位於遠離婆羅門教的「中國」（閻牟那河與恆河之間的國土）之東方，亦即雅利安人已由「中國」向東方發展，擴展到了恆河的中游地帶。隨著國土的擴大，王族的勢力也強盛起來，而與原住民的接觸融合更加深一層，產生了與西方婆羅門中心的文化相異的王族中心的思想文化。佛教的開創者喬達摩，正是出現在這個時代。 (19)上

第二節　佛陀時代的思想界

佛教的創始者喬達摩（Gotama）出生於西元前五〇〇年左右，這時代的中印度正處於社會、思想的轉換期。佛陀出生於這個社會的變革期，可說是佛教在全印度能順利發展的一個理由。北印度雖信奉吠陀的宗教，尊重婆

羅門的權威，但在中印度新開發的地區，婆羅門的權威則尚未確立；這地區武士階級的勢力還很強盛，婆羅門則甘於處其下位。

雅利安人自北印度向中印度發展的過程中，小部族逐漸統合起來，王國也跟著變化。當時中印度有「十六大國」，這些又再統合成更少的王國，特別是佔有中印度西北方的憍薩羅國（Kosala，以舍衛城〔Śrāvastī〕爲首都），及佔據恆河中部之南方的摩竭陀國（Magadha，以王舍城〔Rājagṛha〕爲首都），是當時最強大的國家。尤其是摩竭陀國，雖是當時的新興國家，但最後統一全印度，開創了印度最早的王朝；其中以農產品爲主的豐富財力，或許是摩竭陀國強大的有力因素。總之從這時起，具嚴密意義的國王（rājan）出現了，而國王的權威也受到重視。

上(21)

恆河流域酷熱多雨，物產豐富，出現了以農耕爲主的農民及地主。隨著物資的豐富，工商業及手工業跟著繁盛，都市也發展了起來，而商人及手工業者們組織了商隊或團體，商人之首的長者商主階級（śreṣṭhin、seṭṭhi）也出現了。當時的政治及經濟關係在變化，古老的階級制度則日漸在崩壞中。接著婆羅門階級的權威不再受重視，意味著吠陀的自然崇拜宗教已失去了力量；經歷《奧義書》梵我一如的哲學，當時的知識份子似乎已經不能滿足於以自然現象爲神而崇拜的樸素宗教了。雅利安人與達羅毘荼人的宗教相接觸而受其影響，也成爲促成新宗教思想抬頭的理由，且當時中印度食物豐富，因此能養活大量的遊行者（paribbājaka）、出家者，所以有志於宗教的人便出家成爲遊行者，依在家者的布施生活，而醉心於眞理的探求。在食糧豐富、生活安定且缺乏娛樂的古代，青春洋溢的年輕人的生活中產生了無法挽救的不安與倦怠，因而出現了逃避現實而追求彼岸眞理的風潮，產生良家子弟競相出家的現象。

當時有二種宗教家，即婆羅門（brāhmaṇa）與沙門（śramaṇa、samaṇa）。傳統的宗教徒稱爲婆羅門，他們信奉吠陀的宗教，執行祭典，同時潛心於梵我一如的哲學，想由此獲得不死的眞理。他們在年少時代入師門成爲弟子，接著進入學生期學習吠陀，繼而學成返家，結婚而盡家長的義務，進入家住期。年紀大了以後，再將監護家庭的責任讓給兒子，退隱森

上(22)

林，過林住期的生活。最後也捨去森林的住處，進入不住一處的遊行期，在行方不定的旅行中終結一生。

相對於婆羅門修行者，這時代出現了全新形式的宗教修行者，即所謂的沙門，意思是「努力的人」，是在古奧義書中未曾出現的新宗教族群。他們捨家而行乞食生活，直接進入遊行期，而且在青年時代起就嚴守禁欲的生活，進入森林從事瑜伽（yoga）修行，或委身於嚴厲的苦行，想由此體會人生的眞理，獲得不死。

根據佛教的經典，當時的沙門有六師外道，即有六位有名的宗教家，每一位都統率了弟子群，而被尊爲教團之主（gaṇin）。這六位宗教家如下：

1. 不蘭迦葉（Pūraṇa Kassapa） (23)上
2. 末伽梨瞿舍梨（Makkhali Gosāla）
3. 阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）
4. 婆浮陀伽旃那（Pakudha Kaccāyana）
5. 散若夷毘羅梨沸（Sañjaya Belaṭṭhiputta）
6. 尼乾子（Nigaṇṭha Nātaputta）

這些人最重視的問題，是善惡的行爲（業）是否帶來結果（果報）。首先，不蘭迦葉主張道德的否定論，認爲殺人、偷盜等並非造惡，即善惡的行爲並不帶來道德的結果。第二，末伽梨瞿舍梨倡導偶然論、宿命論，既無昇天亦無墮落，沒有因也沒有緣；他的教團被稱作Ājīvika（或Ājīvaka），佛教的經典裡譯作「邪命外道」，但本來是「遵守嚴格的生活法的人」之意，即苦行主義者。在阿育王碑文或《實利論》（*Arthaśāstra*）中也提到這個教團，到後世也還與佛教及耆那教並列爲有力的教團之一。

第三，阿耆多翅舍欽婆羅主張唯物論，說只有地、水、火、風四元素是實在的，而且倡導道德行爲之無力。這種唯物論的傳統此後也流傳於印度，稱作Lokāyata，佛典中譯作「順世外道」，在後世也稱之爲唯物論者（Cārvāka）。 (24)上

第四，婆浮陀伽旃那，在地、水、火、風四元素之外，加上苦、樂、生命三者，主張七要素的實在說。七要素是不變的，所以即使殺人，刀也只是從這七要素的縫隙間通過而已，殺人並不成立。婆浮陀伽旃那認定只有這些要素才實在的想法，發展於後世的勝論學派（Vaiśeṣika）。

第五，散若夷毘羅梨沸，對質問並不作確切的回答，而作令人捉摸不定的答辯。其根本原因是對知識存有懷疑及不可知論，也有對邏輯學的反省；後來成爲佛陀的上首弟子的舍利弗（Sāriputta）及大目犍連（Mahāmoggallāna），即是散若夷毘羅梨沸的弟子。

第六，尼乾子，是耆那教（Jaina）的創始者大勇（Mahāvīra）。尼乾陀（Nigaṇṭha）是「離繫」（遠離束縛）之意，即以遠離身心的束縛爲目的，而修苦行之人，其教團稱爲尼乾陀派。大勇（或譯「大雄」）進入這個教團修苦行，「開悟」而得到「耆那」（Gina，勝者，即克服迷惑的人）的自覺，因此在他之後，這個教團便稱作「耆那教」（Jaina）。耆那教前身的尼乾陀派的歷史似乎很長，在這一派的二十四祖中，波栗溼縛（Pārśva, Pāsa，即「脅」之意）被認定是實際上存在的歷史人物。

上(25) 耆那教與佛教同爲強勢的教團，教理的用語也有許多和佛教共通。耆那教以克服身體的束縛，即肉體的欲望和本能，而得到心靈的自由爲目的，因此修苦行，使身體的力量減弱。在此之上更實踐以五大誓爲中心的嚴格戒律，特別是空衣派，嚴格禁止殺生，強調無所有（捨去所有的一切），因此連衣服也捨棄，以裸形來修道。這一派的教理或知識都相當出色，纂集成經典流傳到現在；這一派的經典是以半摩竭陀語（Ardha-māgadhī）書寫的。

當時得以有如此大量的沙門輩出，正處於時代的思想變革期雖然是重要因素，但不可忽略的是，當時中印度也同時擁有能養活大量出家者的經濟能力。中印度位於恆河的中游，是雅利安人確立農耕定居生活的時代，當時中印度的稻米耕作技術進步，糧食豐富，因爲是熱帶，所以食物很快就會腐敗，因此煮好的食物如果有剩，一般都是丟掉，也使得依乞食生活而修行的沙門大量出現。

從以上六師的主張，可見當時的大問題是，道德的行爲是否導致結果

(果報)。這是業(karman)的果報問題，如果有業的束縛，為了得到心靈的自由(解脫)，如何斷除業便成為問題。這又與輪迴的問題相關聯；輪迴轉世的思想在吠陀裡尚未出現，它是在《奧義書》裡逐漸成熟的世界觀，但是輪迴(saṃsāra)一語在古奧義書中也還沒出現，而在佛陀以後的奧義書裡才被頻繁使用；亦即在佛陀的時代，這「反覆生死」的輪迴觀才固定下來。但若承認輪迴，當然得考慮到輪迴的主體。業的思想在佛陀之前即已存在，但尚未承認業的果報法則；佛教將這個含混籠統的業觀以佛教獨有的方法組織成「業的因果律」。耆那教雖然也承認業的果報，但他們傾向將行為的結果當作懲罰(daṇḍa)。 (26)上

關於作為輪迴的自我(ātman, attan；命我〔jīva〕)，與作為生存地方的世界(loka)，當時有所謂的六十二種見解，在佛教的《梵網經》裡稱為「六十二見」而流傳下來。人的心是經常變化的，如果承認在內心深處長住的自我，便出現各種如何掌握自我的意見。耆那教的文獻中說有三百六十三家的主張，而將他們歸為四類，即作用論者(業論者)、無作用論者、無知論者(懷疑家)、持律論者(道德家)。另在佛典中，將當時的世界觀整理為三種；即是把一切看作是依神意而動的自在神化作說(Issaranimmāna-vāda，尊祐造說)，一切皆是依過去業而被決定的宿命論(Pubbekatahetu，宿作因說)，與一切都是偶然產生的偶然論(Ahetu、Apaccaya，無因無緣論)。 (27)上

佛陀呵斥這三種否定人的自由意志及努力成果的見解；佛陀所說的緣起的立場，是超越這三種立場的。

總括以上各種見解，可以分成二種；即自我與世界皆從唯一的大梵流出，轉變而成正統婆羅門的轉變說(Pariṇāma-vāda)之觀點，及不承認此唯一的絕對者，而認為每個要素皆常住，它們聚集時人或世界就成立的積集說(Ārambha-vāda)；這兩種想法的基礎是在這時代形成的。修行的方法上，也可歸類為二種；即修習禪定，靜心以實踐解脫的修定主義，與依苦行而斷除束縛心靈的煩惱力以解脫之苦行主義。總之，在佛陀出現的時代，是傳統的吠陀宗教已失去光輝，但取而代之的新宗教權威尚未確立，許多思想

家欲在自己的心靈中發現眞理而摸索著的時代。

第三節　佛陀的生涯

佛陀

佛教的創始者稱爲「佛陀」（Buddha），這在印度思想界是一般所公認的，而在其他宗教之間也稱佛教徒爲 Bauddha① 。佛陀這一名詞雖然成了佛教的專用語，但它本來是普通名詞，耆那教也在使用。佛陀是「覺悟的人」（覺者）之意，這一用語成爲佛教的專用語，正顯示了佛教是「智慧的宗教」。

耆那教也使用「覺者」一語。在《聖仙的箴言》（*Isibhāsiyāiṃ*）② 中，說四十五位聖仙（ṛṣi 、 isi）「全都是覺者，不再來此世」，但耆那教在很多地方將大雄稱作勝者（Jina），因此就以 Jaina 來表示耆那教了。可是佛教中也經常稱佛陀為勝者，特別是在大乘經典中有頗多例子。而阿羅漢（arhat 、 arahant）一語，佛教與耆那教都在使用；特別是因為耆那教徒被稱作 Ārhata（「堪敬」之意）③ ，所以這個用語在耆那教中特別受到重視。在佛教中，阿羅漢則轉為表示佛弟子的「覺悟」之用語，而「佛陀」則成為釋迦單獨的尊稱。相對地，耆那教則較重視「勝者」，而廣泛使用「覺者」一語。此外，牟尼（muni）、世尊（bhagavat）等，都是在佛教及耆那教中常使用的字彙④ 。

上(30)

① *Sarvadarśanasaṃgraha*. 2. Bauddhadarśanam.

② 松濤誠廉譯〈聖仙の語錄〉（《九州大學文學部四〇周年記念論文集》，一九六六年一月），中村元〈サーリプッタに代表される最初期の仏教〉（《印仏研》一四之二，一九六六年三月）。

③ *Sarvadarśanasaṃgraha*. 3. Ārhatadarśanam.

④ 松濤誠廉〈ダサヴェーヤーリヤ・スッタ〉（《大正大學研究紀要》五三，一九六八年三月）。H. Jacobi: Jaina-sūtras. SBE. Vols. XXII, XLV.

佛陀的出生

釋迦牟尼（Śākyamuni）是釋迦族（Śākya, Sakiya）出身的聖者，姓瞿曇（Gotama, Gautama，或譯喬達摩，是「最好的牛」之意），出家前名為悉達多（Siddhattha, Śiddhārtha）。釋迦族是住在尼泊爾與印度邊境附近的小部族，首都是迦毘羅衛城（Kapilavastu），似是剎帝利（武士）族，但從事農業，以稻作為主。佛陀雖是剎帝利出身，但釋迦族內部似乎沒有四姓的區別，雖然並不確證他們是雅利安人的種族，但也無法斷定他們是屬於亞細亞的民族。釋迦族首長是以交替制來選拔，稱之為「王」（rājan）；國政是剎帝利的少數貴族制。釋迦族雖然被認可自治，但並未完全獨立，而是附屬於南方的憍薩羅國（最近稱佛陀為「喬達摩・佛陀」的學者很多。喬達摩是姓，與不同姓的迦葉佛、彌勒佛等比較時，是有意義的；但是這些佛陀是傳說中的佛陀，並非是在喬達摩以外有不同姓的佛陀，所以用比「喬達摩」的意義更廣的，釋迦族的聖者之稱呼較妥）。

佛陀的父親是淨飯王（Suddhodana），是首長之一，母親名為摩耶夫人（Māyā），在佛陀出生七天以後便去世了，之後姨母大愛道瞿曇彌（Mahāpajāpatī-Gotamī）成為繼母而將他養育成人；難陀（Nanda）則是異母弟。摩耶夫人因產期將近之故，欲返回故鄉天臂城（Devadaha），途中到達藍毘尼園（Lumbinī）時生下了佛陀。後來阿育王朝禮佛陀聖地，在這地方建立了塔與石柱；玄奘也曾見聞這些遺跡。在一八九六年時，這些石柱被發現，並解讀其碑文，而確認這裡就是佛陀的誕生地；該地現在稱為Rummindei。根據傳說，佛陀出生之時有位來自喜馬拉雅山的阿私陀仙人（Asita）出現，替太子占面相，並預言說：「這嬰兒的前途只有兩條路：在家繼承王位的話，將成為統一全世界的轉輪聖王；出家的話，則必定成佛。」 (31)上

釋迦的出生年代

關於佛陀的出生年代，自古以來有很多異說，難有定論；這是個相當困難的問題。傳說佛陀八十歲入滅，所以有必要決定其歿年。有關佛滅年代的

有力說法，一個是依錫蘭的《島史》（*Dīpavaṁsa*）及《大史》（*Mahāvaṁsa*）；蓋格（Wilhelm Geiger）據此而算定佛滅爲西元前四八三年⑤，佛陀的在世年代即爲西元前五六三至四八三年。雅可比（H. Jacobi）也以此方法算成西元前四八四年，金倉圓照博士對此推斷表示贊同⑥，這也與同爲南方佛教傳承而隨《善見律毘婆沙》之翻譯傳入中國的〈眾聖點記〉中說法大略一致。根據《歷代三寶記》，佛滅至齊永明七年庚午之歲（正確地說應是永明八年）爲止共九七五年，據此佛陀的入滅爲西元前四八五年⑦。

上(32)

錫蘭史傳中諸王在位的年數計算雖有若干出入，但有不少學者贊成佛滅於大約西元前四百八十餘年的說法。此外也有根據婆羅門教或耆那教的傳說所得資料，訂正錫蘭史傳，而算定佛滅年代爲西元前四七七年。但由於在往世書（Purāṇa，古傳書）或耆那教中的異說頗多，而這是從其中挑選出近於錫蘭史傳所得到的結果，所以最近已無支持者了。

相對於此，宇井伯壽博士則根據北方傳承，認定佛滅至阿育王即位之間爲一一六年，而主張佛滅爲西元前三八六年⑧；據此則佛陀在世年代爲西元前四六六至三八六年。前面提到的錫蘭史傳，自佛滅到阿育王即位爲止共二一八年，在此之間有五位錫蘭王，但五王共在位二一八年則未免太長了，這也是宇井說成立的根據之一，所以捨錫蘭史傳，將阿育王即位爲西元前二七一年之說，結合北方傳承，而得到這個年代。中村元博士進而修正阿育王的即位年代爲西元前二六八年，而得到佛滅爲西元前三八三年左右⑨。

⑤ W. Geiger: *The Mahāvaṃsa*. Introduction. Colombo, 1912.

⑥ 金倉円照《印度古代精神史》頁三三八以下。

⑦《歷代三寶紀》卷十一（T 49.95b 以下）。金倉円照，前引書頁三四七。

⑧ 宇井伯壽〈仏滅年代論〉（《印度哲學研究》第二，頁五以下）。

⑨ 中村元〈マウリヤ王朝の年代について〉（《東方學》十，一九五五年四月）。還有有關當時的印度王統，參考中村元《インド古代史》上，一九六三年，頁二四三以下；塚本啓祥《初期仏教教団史の研究》，一九六六年，頁六十二以下。有關佛滅年代論的資料，參考塚本啓祥博士前引書頁二十七以下，及É. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. 1958, p.13ff.

如上所述，南北兩傳之間相差約有百年，要融會貫通並導出眾人都能接受的結論，在目前是不可能的。錫蘭史傳的長處是具體地傳承下歷代的國王名字及在位年數，北傳則僅記錄佛入滅至阿育王為百餘年，有欠缺具體年代記錄的弱點。但是錫蘭史傳中說，自佛入滅至阿育王即位的錫蘭王有五代，而佛教教團中自佛入滅至阿育王為止的遺法相承也有五代（北傳為大迦葉、阿難、末田地、商那和修、優波毱多，錫蘭所傳為優波離〔Upāli〕、馱索迦〔Dāsaka〕、蘇那拘〔Sonaka〕、私伽婆〔Siggava〕、目犍連子帝須〔Moggaliputta Tissa〕）。雖然根據錫蘭史傳，在阿育王的時代佛教教團即已分裂成許多部派，但是核對阿育王的碑文，卻難以認定這個時代部派佛教已經盛行。而且在山齊（Sāñchī）、鹿野苑（今 Sārnāth）、憍賞彌（Kosāmbī）等當時重要的據點，有禁止僧伽分裂的法敕來看，顯示當時有相當廣泛的佛教教團騷動；這也可以看成是「十事」之後的僧伽爭論。另外從下面將要敘述的佛教教團發展史來看，似乎以北傳所說為妥；所以本書採取佛陀在世年代為西元前四六三～三八三年的看法，不過並不打算排斥錫蘭史傳。這個問題或許也應該與耆那教及婆羅門教方面的歷史發展一起考慮。 (33)上

佛陀的出家

佛陀在年輕的時候，過著自由舒適而富足的生活。長大成人後與耶輸陀羅（Yaśodharā）結婚，生了一子羅睺羅（Rāhula），但因深深困惱於人生問題，便於二十九歲時捨家族而出家（也有十九歲出家、三十一歲出家之說），投身於遊行者的行列中。佛陀與生俱來就有喜於坐禪的性格，還在俗家之時，即使隨父王為了農耕祭典來到野外，也會遠離人群，於樹下坐禪，而入於初禪的境地。有回見到蟲由農夫掘起的泥土中爬出來，立刻被空中的鳥啄食而去，因而痛感於眾生的互相殘殺。雖然人們看到醜陋的老人時感到厭惡，但是任何人都無法避免變老；誰都不期望有生病之苦及病人的汙穢，但是誰也無法避免生病；人們都怕死而不希望死，可是死必定降臨於每個人身上。年輕的釋迦沈思這生老病死之怖畏，充滿青春的身體中，一切的歡樂頓然消失了。若依後世的傳說，佛陀為了出去遊觀，從父王的宮殿出城，最 (34)上

先見到老人，第二次見到病人，接著見到死人，因心中不樂而返回宮殿，最後出遊時，見到威儀的沙門之姿，而堅定出家的決心；此即「四門出遊」的傳說。總之，釋迦在年輕時違逆父母之意而出家了。根據傳說，他是在夜半之際乘愛馬犍陟（Kanthaka），由御者車匿（Channa）相隨從而出城。在《大般涅槃經》（*DN*. Vol. II, p. 151）中記載，佛陀為「追求善（kusala）而出家」。

修行

佛陀出家剃髮著袈裟衣而成為遊行者，前往南方的新興國家摩竭陀國；上(35) 因為這裡聚集了優秀的宗教家。當時的公路是由舍衛城開始，向東到迦毘羅衛，更向東進，漸漸南曲，經拘尸那羅（Kusinagara）及毘舍離（Vesāli），而到達恆河，接著渡河進入摩竭陀國，到王舍城；這一條道路稱作「北路」（Uttarāpatha），釋迦應是由這條路到摩竭陀的。他在王舍城乞食時，被頻毘娑羅王（Bimbisāra）看到了，他想請釋迦當自己的臣下，而遣使要求釋迦放棄出家之念，但被拒絕了。釋迦跟隨當時有名的宗教家阿羅邏迦羅摩（Āḷāra-Kālāma, Arāḍa-Kālāma）修行；阿羅邏是禪定的實踐者，教釋迦「無所有處定」的禪定，但釋迦並不滿足於此，轉而跟隨鬱陀迦羅摩子（Uddaka-Rāmaputta, Udraka-Rāmaputra）修行。

鬱陀迦已達到「非想非非想處定」之禪定，這是比無所有處定更微妙的禪定境界。進入如此微妙的禪定，心就完全寂靜，感覺到心宛如與「不動的眞理」合一似的；但是一從禪定出來，便又回到日常的動搖不停的心，所以這只是以禪定而心寂靜，並不能說已得眞理。禪定是心理上的心的鍛鍊，但是眞理卻是合理性的，是以智慧而得到的，因此釋迦認為只依他們的修定主義方法，並不能解脫生死之苦，所以就離開他們。

這裡所謂的無所有處定、非想非非想處定，包含在原始佛教教理的「四上(36) 無色定」中；有人懷疑這些是否確實是由阿羅邏及鬱陀迦所發明的，但在佛教以前即已經有以禪定（jhāna, dhyāna，禪那；yoga，瑜伽）使心寂靜的修行方法存在了。也有學者認為在印度文明的出土文物中，已經有實踐禪定

的跡象；阿羅邏及鬱陀迦或許就是修習禪定的修行者。佛教說戒、定、慧之「三學」，而在禪定上安立智慧，表示只以禪定無法發現眞理之意。禪定因爲是心理上的心的鍛鍊，所以自身是盲目的，唯有加上智慧之眼，才得以實現眞理。

接著釋迦便進入森林開始自己修行。他看見摩竭陀的烏留頻螺西那耶尼村（Uruvelā-senāni）的尼連禪河（Nerañjarā）附近適合修行，便在這裡修苦行；此即「苦行林」。這裡略述其修行之一二，例如上下齒相扣，舌舐上顎，持續不斷。或修習使呼吸停止、精神集中的禪定，令經由口、鼻出入的呼吸停止，忍受種種苦而精進努力安住於正念，心不爲苦所役而安住；爲了這種止息禪，釋迦陷於幾近死亡的狀態；或是從事絕食修行，也就是斷絕所有食物而活；或是漸漸節食而至斷食。由於長時間的斷食，四肢變瘦，皮膚鬆緩，毛髮脫落，承受嚴酷的痛苦。苦行是要克服種種痛苦，鍛鍊堅強的意志，由苦而達成心的獨立。

(37)上

一個人在森林中修苦行，若能忍受苦，則會因對生命的執著而產生種種妄念，進而有返回在家欲樂生活的誘惑，或生起這樣的修行究竟是否是正確的修行方法之疑惑，尤其在鳥獸橫行的暗夜森林裡，更令人感到恐怖。這些妄念或恐懼化爲惡魔波旬（Māra-Pāpimant）之形來誘惑釋迦；波旬在七年之間糾纏釋迦，卻無法趁虛而入（後世的佛傳中說修六年苦行，也可以視爲滿六年，但此時佛陀入於檀特山〔Daṇḍaka〕，則是後世之說，因爲檀特山是罽賓的山）。

要克服苦或恐怖、懷疑、愛欲等，需要有堅強的意志。以苦行來鍛鍊堅強的意志，因此心能脫離痛苦，心靈就能得到自由，但是意志變堅強是一回事，正確的智慧生起又是另一回事。釋迦雖忍耐任何人都未曾經歷過的強烈痛苦，但是卻無法得到超越常人的聖知見。此時他想起了以前曾隨父王出城參與農耕祭典時，在樹下坐禪而達到初禪之事，認爲這才是通往「覺悟」（bodhi）之路，便捨棄苦行。

成道

捨棄苦行的釋迦認爲，以這極端瘦瘠的身體難以得到初禪之樂，便取食物及乳糜而食，以回復身體；這時供養乳糜的是修舍佉（Sujātā，善生）牧上(38)牛女，釋迦接著入尼連禪河澡浴淨身，並飲河水。追隨釋迦的五位修行者見到這個情形，誤以爲「沙門瞿曇已陷於豪奢，捨棄努力精進了」，便失望離去。釋迦以食物及乳糜滋養身體，然後在附近的阿說他樹（aśvattha，即畢波羅樹〔pippala〕）下敷座，而於此入禪定；然後在這樹下開悟，成爲「佛陀」，這開悟稱作「正覺」（abhisambodhi），所謂佛陀，即是「覺醒的人」之意。阿說他樹是無花果樹的一種，後來稱爲「菩提樹」（Bodhi-tree），而佛陀開悟的地方則稱作「佛陀伽耶」（Buddhagayā，或作菩提伽耶），後來建了佛塔，成爲佛教徒朝禮的聖地之一。

佛陀成道之日，南傳記載是毘舍佉月（Vaiśākha，Visākhā，四月～五月）的滿月夜；中國、日本則是以十二月八日爲佛陀的成道日。古傳說佛陀是二十九歲出家，三十五歲成道，之後教化四十五年，於八十歲入滅。但是也有十九歲出家，三十歲成道，教化五十年之說。

佛陀的成道自古以來即被說爲「降魔成道」，亦即降伏惡魔（魔羅）而得悟。惡魔是死神，也是欲望的支配者，如果開悟是克服對死的恐懼，斷除欲望而得到精神的自由，在悟道中才會有最激烈的惡魔之戰。不過佛陀於成道時雖已降伏惡魔，但此後惡魔並非不再出現於佛前。在佛悟道後，惡魔也經常出現，並試著誘惑佛陀。人身的佛陀也難以避免食慾、睡眠、疾病等欲上(39)望及痛苦，但惡魔的誘惑常常爲佛陀所斥退。

佛陀成道時所悟爲何，是個重大的問題。《阿含經》（*Āgama*）中關於這點有種種說明，宇井博士將其中十五種相異之說整理出來⑩。在這裡，以由於四諦說而悟之說，由於悟十二因緣而成佛之說，與由於四禪三明而悟之說佔優勢。但是四諦說已成爲對他人說法的型態，要看作成道內觀的原形

⑩ 宇井伯壽〈阿含の成立に関する考察〉（《印度哲學研究》第三，頁三九四以下，頁四十九〔譯案：此頁所在之文為〈八聖道の原意及び其變遷〉〕），一九二六年。

似有困難。其次的十二因緣，則是緣起說的完成型態，其他還有更樸素的緣起說，因此把十二因緣看成原始之說也有困難；不過倒應注意，此說具備了成道內觀的型態。第三的四禪三明，也如宇井博士所說，是比較新成立的教法，而且三明（三種智慧）最後的「漏盡智」，與四諦說的內容相同，並且在緣起說與四諦說中，可見到其思想的共通點；亦即四諦、十二緣起、三明，有內容上的共通性。在其他看法裡，有說佛陀「悟了法」。佛陀在開悟後，於樹下坐禪時，思惟如下：「無所尊敬、無所恭敬，則是苦的。但是在這世間並未見到比自己更完全具備戒、定、慧、解脫、解脫知見的人，所以自己不如尊敬自己所悟的法，恭敬而安住吧！」（*SN*. Vol. I, p.139）在這個意義上，四諦與緣起都是「法」；此法具有何種意義，可以由原始佛教的教理來考察而理解。因此佛陀所悟的內容，可以從原始佛教根本思想的檢討加以推定；亦即佛陀悟了「法」，而其內容可由原始經典全體推測得知。 (40)上

關於佛陀的悟道，有的學者以重視佛陀是釋迦族瞿曇姓出身來解釋。佛陀確實是特定的種姓出身，而追隨其教法的人們也是中印度的部族出身。佛陀入滅時，分其遺骨而建佛塔的就是中印度的八個部族，在這個意義上，似乎可以說佛陀的宗教是在諸部族之間所信奉的特殊宗教。但即使佛教最初是在極為狹小的地區流傳，卻也不應無視其後來擴及全印度，接著越過國境，擴及整個亞洲的事實。與佛教約略同時的耆那教雖然擁有近似佛教的教理，但是卻沒有越過國境擴展，僅是印度國內的宗教；比耆那教勢力更強盛的印度教，在印度以外也不過擴及到南亞的一部份而已。

由這一點來看，可知佛教擁有超越民族的世界宗教的性格，而其世界宗教的性格應是具備於佛陀的證悟之中。如果佛陀的悟道僅是部族宗教的性格，則後來將其轉變為世界宗教的人，才是佛教的創始者，但是我們在佛教的歷史中並未發現這樣的人物，這正顯示了，開創者佛陀的宗教中，具備了超越部族、民族的，解決人類一般苦惱的性格；應該理解這就是佛陀所證悟的「苦之滅」教法。 (41)上

因為傳說佛陀是在禪定中開悟的，要加以說明佛陀悟道的智慧是在怎樣的心理狀態中實現的；關於這點，也有說佛陀是在四禪三明中悟道的，亦即

佛陀是在四禪中得悟，但僅是「四禪」本身並不是悟道。禪（dhyāna, jhāna）是觀行的一種，坐禪有如俗稱的安樂法門，是以結跏趺坐而使身體安樂以修觀行的方法。精神統一，而由初禪依序深入到二禪、三禪、四禪。禪譯作「靜慮」，即是使心寂靜。另外也有「瑜伽」（yoga）的「心集中」的修行方法，所謂的靜止（心之滅）似是瑜伽的特色，瑜伽能出生神祕的智慧；在瑜伽學派成立以後，流傳著在瑜伽裡能獲得神祕的智慧之說。相對地，「禪」雖也是精神之集中，但卻是極爲流動性的，是有助於智慧的自由活動；所謂悟是「如實知見」（原原本本地了知）。心本來就有叡智的性格，而以思惟爲本性，所以心平靜統一，心的集中力加強的話，超凡的智慧作用自然就會顯現。亦即禪與瑜伽都是生出智慧的根源，但是心集中的性格不同的話，產生的智慧的性格也相異。由禪生出的悟的智慧，是「見法」的智慧。這個由初禪到四禪漸漸深入的「心集中」的形式，可說是佛陀在長時期修行之間他與生俱來的禪觀本性，得到阿羅邏或鬱陀迦的指導，或是在苦行中的正念修習等爲助力，而自然得以發揮。

上(42)

「禪」是觀行的意思，這是自《奧義書》（*Chāḍ. Up.* 7.6.1 etc.）以來即有使用的，但是四禪可說是佛教的新發揮。四禪是動態的心集中，由此而生出的智慧並非神祕的直觀，而是自由而理性的如實知見。此智慧是體悟眞理，與眞理合一而安住不動，不爲恐懼、痛苦，乃至愛欲所亂，這才是「悟」。因爲這是心已自煩惱的束縛而解放的狀態，所以稱作「解脫」（mokṣa, vimokkha, vimutti）；依這解脫的心所體悟的眞理稱爲「涅槃」（nirvāṇa, nibbāna，滅）。也有學者解釋解脫爲心的「自由」，涅槃爲「平靜」⑪。

⑪ 宮本正尊〈解脫と涅槃の研究〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》六，一九六〇年）。

最初的說法

佛陀開悟後，沈浸於甚深的寂靜。七日之間於菩提樹下入於三昧（samādhi，心的統一），之後更到別的樹下坐禪玩味解脫之樂（這期間帝梨富娑〔Tapussa, Trapuśa，提謂〕及跋梨迦〔Bhalliya, Bhallika，波利〕二位商人供養佛陀蜜丸而成爲信眾），在樹下五個星期未曾起來。其後考慮到自己所悟的「法」（dhamma，眞理）甚深，即使向他人說明也難以爲人所理解，所以有傾向於不願說法的心理；這似乎顯示了達成「大事」後心裡的空虛感，因爲如果達成人生的最高目的，則已難找出更高的生存意義了。

但是佛陀從達成「自利」大事後的虛無深淵站起來，心念轉向濟度眾生的「利他」活動，成爲「說法的決心」。這期間心理的變化，是以在樹下五週的靜思，及其間的「躊躇於說法」，以及梵天的勸請說法之神話來表現；所以也有學者認爲「梵天勸請」有很深的宗教意義⑫。 (43)上

達成大事後的「虛無感」，非實際上實現大事的人不能瞭解，佛弟子中也有不少人在開悟後實際上體驗到這種虛無。從這裡才出現所謂佛陀開悟後受到想直接入涅槃的誘惑的故事，而在過去，一定也有佛陀在成道之際就直接入涅槃的說法，所以在這裡便出現了所謂的「辟支佛」（pacceka-buddha、pratyeka-buddha，緣覺、獨覺）的想法，而後就開始考量「辟支佛乘」了。辟支佛是即使開悟也不迴心於利他，而直接入滅的佛陀，但是也有學者從佛陀時代孤獨地修行的聖仙們的宗教態度，來追究辟支佛的起源⑬。

佛陀決心說法度眾，考慮先向誰說法，最後決定爲苦行時代共同修行的五位修行者（五比丘）而說，因爲佛陀考慮到如果是他們的話，應該可以理

⑫ 山口益《仏教思想入門》，一九六八年，頁一二八以下。
⑬ 藤田宏達〈三乘の成立について —— 辟支仏起源考〉（《印仏研》五之二，一九五七年），櫻部建〈緣覺考〉（《大谷學報》三六之三，一九五六年十二月）。

解自己所證悟的法。他們在西方的波羅奈（Bārāṇasī）的鹿野苑（Migadāya）；鹿野苑現在以沙爾那特（Sārnāth）之名而爲世人所知，是佛陀初轉法輪之遺跡，現存有阿育王石柱，其有法輪（Dharma-cakra）的「獅子柱頭」是出色遒勁的石雕，成爲獨立印度的徽章。

上(44) 佛陀的說法名爲「轉法輪」，即佛陀在波羅奈對五位修行者說遠離苦樂兩種極端的中道（majjhimā paṭipadā），及苦、集、滅、道「四聖諦」的教法。首先證悟法的是五比丘中的憍陳如（Aññāta-Kondañña），他成爲佛陀最初的弟子，之後其餘四人也悟了法而成爲弟子，這時佛教的教團（saṃgha，僧伽）就成立了。之後佛陀又接著說「五蘊無我」的教法，五比丘依此得到阿羅漢的證悟。阿羅漢是指完全滅除煩惱的人，是弟子最高的覺悟。佛陀也已滅除煩惱，所以是阿羅漢，在這點和弟子是相同的，但由於佛陀在覺悟的智慧上遠勝之故，所以弟子不稱爲佛陀。佛教中稱出家修行者爲比丘（bhikṣu, bhikkhu，乞士），這是以乞食生活，專心一意於修行的出家者的意思。

教團的發展

佛陀最初的弟子應該是憍陳如等五比丘，根據古老的《佛傳》，佛陀此後於波羅奈教化長者（seṭṭhi）之子耶舍（Yasa），他的父母及妻子都成了在家信眾（優婆塞〔upāsaka〕；優婆夷〔upāsikā〕）。而耶舍的四位知己及五

上(45) 十位朋友出家成爲佛陀的弟子，後來也都成了阿羅漢。佛陀對這些弟子們教誡道：去弘法吧！去救度眾生吧！「諸比丘，去人間遊行吧！爲了慈憫眾生，爲了眾生的安樂，爲了諸神與人們的利益，爲了愛及安樂，去吧！分開走，不要兩個人結伴同行一條路。去宣說初亦善、中亦善、後亦善的具足眞與美的法吧！」（*Vinaya*. Vol. I, p.21）這正顯示出佛陀無論如何也要傳達眞理給更多人的慈悲心。

佛陀此後再度回到摩竭陀國，度了許多弟子，特別是與當時摩竭陀有名的宗教家優樓頻螺迦葉（Uruvela-Kassapa）法戰且得勝，並度他爲弟子；優樓頻螺迦葉的二位弟弟及其弟子們全都成爲佛陀的弟子，因此佛陀在摩竭陀

的名聲頓時高漲。佛陀帶領他們進入王舍城，頻毘娑羅王（Seniya Bimbisāra）就皈依佛陀成爲在家信眾。頻毘娑羅王布施竹園作爲僧伽的住處，教團的根據地就形成了，頻毘娑羅王也成了僧伽的外護。散若夷的弟子舍利弗（Sāriputta）及大目犍連（Mahā-Moggallāna）也大約是在這時候成爲佛陀弟子；舍利弗聽了五比丘之一的阿說示（Assaji，馬勝）說：「所有的法皆由因而生。如來說其因，亦說其滅。大沙門是如此說法的人。」（*Vinaya*. Vol. I, p.41）便悟了法，而邀目犍連一起成爲佛陀的弟子。佛陀看到二人前來，說：「他們將成爲我僧伽弟子中的兩位上首者。」後來果然如佛陀所說，他們二位協助佛陀，於弘傳佛陀的教法上有莫大的功績。另外，大迦葉（Mahākassapa）也大約是在此時於多子塔（Bahuputraka Caitya）遇到佛陀，而成爲其弟子（*Mahāvastu* III, p.50）。大迦葉是位嚴謹的修行者， (46)上 在佛滅後召集導師亡後的僧伽以結集遺法上，有大功勞。

可以說是佛陀在家弟子之首的給孤獨長者（Sudatta，須達多），在寒林（Sītavana）禮見佛陀，而在王舍城皈依。他是舍衛城的居民，也是大商人，因爲布施飲食給孤兒們，所以被稱爲「施予孤獨者飲食的人」（Anāthapiṇḍika，給孤獨）。他爲了經商來到王舍城時，聽到「佛陀已出現」的消息，天未明之際就起床出城到寒林拜訪佛陀，而在皈依佛陀後，又邀請佛陀到舍衛城。然後給孤獨長者向祇陀太子買下祇陀林（Jetavana，祇園精舍），在此建造精舍，布施僧伽，作爲僧眾的住處。精舍大約三個月就蓋好了，所以最初的祇園精舍應該很簡樸，或許是木造的。另外，可說是在家女眾代表的毘舍佉（Visākhā-Migāramātā）也住在舍衛城，她布施許多給僧伽。佛陀雖然喜住於舍衛城，但由於末利夫人（Mallikā）的勸導，使舍衛城的波斯匿王（Pasenadi）皈依佛陀，卻是相當晚的事。

佛陀在成道數年後，回到故鄉迦毘羅衛城，與父王及妃子再度會面，此時佛陀度了羅睺羅出家。因爲這時羅睺羅還是小孩，所以是以沙彌（sāmaṇera）的身分出家，而令舍利弗來教導他。此後釋迦族的許多年輕人都出家了，其中包括佛陀的堂兄弟提婆達多（Devadatta）及阿難 (47)上（Ānanda），乃至異母弟難陀（Nanda）。釋迦族貴族們的理髮師優波離

（Upāli）也在其中，他後來精通戒律，成為教團中重要的人物。

佛陀從成道到入滅為止的四十五年間，遊行於以摩竭陀國及憍薩羅國為中心的中印度地方，為人們說法。從東南的王舍城北上，經過那爛陀（Nālandā），到達華氏城（Pāṭaliputta，今 Patna，當時為小村落），由此渡恆河到北岸的毘舍離，而進入離車族（Licchavī）之國。自此更北上經過拘尸那羅，而向西迂回到迦毘羅衛，由此向西南進入舍衛城。自舍衛城南下通過阿羅毘（Āḷavī，曠野國），進入憍賞彌（Kosambī），由此轉向東方，經波羅奈而達王舍城。在王舍城，除了竹林精舍之外，佛陀喜住於靈鷲山（Gijjhakūṭa），另外也宿於杖林（Laṭṭhivana），還有召開第一結集的七葉窟（Sattapaṇṇiguhā）也位於王舍城。毘舍離以大林重閣講堂為有名，憍賞彌以瞿師羅園（Ghositārāma）為有名，這是瞿師羅長者（Ghosita）所布施的（但是佛陀在世的時代恐怕沒有如後世所見的豪華精舍。古代木材豐富，精舍也應是木造的。根據律藏所載，王族的城也是木造的；由華氏城的考古挖上(48) 掘，可知古城是木造的，而佛塔的欄楯等也是木造的。但是後代木材變少，建築物也就改成是石造的）。憍賞彌是跋磋國（Vaṃsa）的都城，即優陀延王（Udena）的居城。王妃舍摩嚩底（Sāmavatī，舍摩）皈依佛陀，由於她的勸導，國王也皈依了。

佛陀的養母瞿曇彌在許多釋迦族青年出家後，希望自己也能出家，而與釋迦族的女子一起到佛陀的跟前請求出家，但一直未獲允許。再三請求之後，由於阿難的斡旋說項，好不容易才獲得准許。由此女性的出家者，亦即比丘尼（bhikkhunī）的教團便成立了，但是顧慮到非守禁欲生活而修行不可的比丘僧伽與比丘尼僧伽之關係，佛陀制定了兩者往來的嚴格規定，限令比丘尼應終身守「八重法」（Aṭṭha-garudhamme，八敬法）。因為佛陀是卓越的導師，所以培育出許多優秀的比丘尼，例如差摩（Khemā）與曇摩提那（Dhammadinnā，法樂）比丘尼，她們智慧拔群，屢向男眾說法。而蓮華色（Uppalavaṇṇā）神通善巧，翅舍憍答彌（Kisāgotamī）所悟甚深；此外知名的比丘尼也很多。

在家信眾中以質多（Citta）居士在法的理解上特別出眾，而毘舍離的鬱

伽（Ugga）居士及釋迦族的摩訶男（Mahānāma）在布施方面則很有名。另外大盜鴦掘摩羅（Aṅgulimāla，指鬘外道）也受到佛陀教化而成爲其弟子，連一偈都無法記住的朱利槃特（Cullapanthaka）也因爲佛陀的教導而達到甚深的覺悟；另外善於說法的富樓那（Puṇṇa Mantāniputta）、精通於法的解釋的大迦旃延（Mahākaccāna）及摩訶拘絺羅（Mahākoṭṭhita）等，知名的弟子亦不少。大迦旃延是在遠離中印度的南方的阿槃提國（Avanti）弘揚佛法的名人，富樓那甚至弘揚佛法到印度西海岸的輸那鉢羅得迦（Sunāparanta）。而《經集》（*Suttanipāta*）的古詩〈彼岸道品〉（Pārāyanavagga）中，記載了住在南印度德干地方的跋婆犁（Bāvarin）婆羅門的弟子十六人，千里迢迢來中印度聞法於佛陀之事；這應是佛教傳到南印度以後的事情。他們由德干的波提陀那（Patiṭṭhāna），經由阿槃提國的優禪尼（Ujjenī）、卑提寫（Vedisa），再經過憍賞彌、沙祇（Sāketa，娑雞多）城，而到王舍城。這條從德干通到舍衛城的道路稱作「南路」（Dakkhiṇāpatha），是自古就貫通的通商道路。但那時佛陀不在舍衛城，所以他們再經由「北路」到王舍城，在此見佛聞法，成爲佛弟子。這十六位婆羅門青年中有阿逸多（Ajita）與彌勒（Tissa-Metteyya），是被比定爲後來的彌勒菩薩的人物。

(49)上

(50)上

佛陀的入滅

佛陀的弘法在中印度順利地發展。當時有許多宗教家及後來爲世所知的教團，除了佛教之外，尙有耆那教與邪命外道。阿育王及其孫子十車王於跋羅婆（Barābar）山布施邪命外道的教團以窟院，所以到這時代爲止邪命外道尙存於世。在佛陀的晚年，提婆達多圖謀分裂教團。摩竭陀國頻毘娑羅王之子阿闍世（Ajātasattu, Ajātaśatru）弑父而繼位，提婆達多得到阿闍世王的皈依，聲名大噪，因此而起了想要統治僧伽的野心。因爲這個要求爲佛陀所拒絕，所以提婆達多驅趕醉象，要置佛陀於死地，或從山頂投石傷了佛足，令佛身出血。提婆達多更主張禁欲的戒規「五事」，掌控了新學比丘們的心，接著帶領他們圖謀教團的獨立；但是由於舍利弗、大目犍連的努力，其企圖終究失敗。提婆達多的徒黨可知有瞿迦梨（Kokālika）及迦留陀提舍

（Kaṭamorakatissaka）等。

憍薩羅國波斯匿王死後，他的兒子毘琉璃（Viḍūḍabha）繼承王位，但因爲他過去曾受辱於釋迦族，所以一繼位就爲了雪除宿恨，而將釋迦族全滅了；這是佛陀晚年的事。但憍薩羅國之後也爲阿闍世王所滅，阿闍世王更想征服恆河北方的跋耆族（Vajjī）。這時候佛陀由王舍城出發，踏上了最後的上(51) 遊行之旅。佛陀渡過恆河進入毘舍離，在此教化了婬女菴婆羅（Ambapālī），並接受她所布施的菴羅園。之後佛陀孤獨地度過雨期（雨安居）時，陷入嚴重的病苦。根據傳說，在這之後惡魔出現勸佛陀入滅，因此佛陀作了三個月後將入滅的預言。

接著佛陀由毘舍離出發繼續旅程，經過許多村落而到達波婆城（Pāvā），在這裡接受鍛冶工純陀（Cunda）的施食而罹患重病，苦於出血與下痢。這時佛陀所吃之物是 sūkaramaddava，有人說是軟的豬肉，或者也說是一種香菇（栴檀樹耳）。之後佛陀忍受病苦繼續遊行，而到達拘尸那羅城（Kuśinagarī, Kusinārā），在沙羅樹（Sāla）下終於入般涅槃。根據《大般涅槃經》，佛陀在臨入滅前似留下種種遺言，例如關於導師亡後教團的未來，佛陀說道：「僧伽於我有何期待？我已內外無遺地說法了。在如來的教法中，並無要對弟子祕而不宣的教法。」表明了雖然是佛陀，但並不是比丘僧伽的統治者。僧伽是共同體，所以在其中不會有特定的統率者，雖然相傳佛滅後的僧伽有大迦葉、阿難、末田地等相承傳法，但他們只是表示教法傳承的系譜而已，並非是僧伽的統率者。佛陀更接著囑咐道：「以自己爲明燈（或譯爲「島」），以自己爲歸依處！以法爲明燈（島），以法爲歸依處！」

接著佛陀又說，在入滅後，出家的弟子們不應爲佛陀的遺體（śarīra，上(52) 舍利）勞心，出家弟子應努力於「最勝善」（sadattha）。接著說，在佛陀入滅後留下遺言：「不應認爲教主的教誡已經結束，我們沒有教主了。我已說的教法（dhamma）與戒律（vinaya），在我滅後是你們的導師。」佛陀最後反覆地問在旁的大眾們三遍：「還有沒有什麼疑問？」因爲大眾都沈默不言，所以佛陀說：「所有存在的東西都是會滅亡的，不要放蕩不羈，專心修行吧！」然後入深禪定，終於入涅槃。

佛陀滅後，遺體由拘尸那羅的末羅人（Mallā）入殮，以香花伎樂等恭敬供養，而以火葬（jhāpita，闍維、荼毘）舉行葬禮。殘存的遺骨（舍利）分給中印度的八個部族，皆建舍利塔供養。而得到火葬使用的瓶子的人，為祭祀此瓶建造了瓶塔，得到殘灰的人建造了灰塔。西元一八九八年培佩（Peppé）在釋迦族的故址畢普羅瓦（Piprāhwā）挖掘故塔時，發現了收納遺骨的骨壺；這個壺上以阿育王的碑文或較之更古的字體，記載這是由釋迦族所祭祀的佛陀遺骨。這已被承認是佛陀真實的遺骨，而轉讓於泰國的國王，但其中一部份也分贈日本，奉祀於名古屋的覺王山日泰寺，其舍利瓶則保存於加爾各答博物館。一九五八年在毘舍離舊址所挖掘到的舍利瓶上雖然無碑文，但同樣被認定為佛陀的遺骨。所謂的涅槃經「八王分骨」的記載，可以視為歷史上的事實。 (53)上

被祭祀的舍利塔（stūpa）為仰慕佛陀的人所禮拜，成了未來佛塔信仰興盛的根源。 (54)上

附記：最近印度的考古學者重新調查一八九八年培佩所挖掘的故塔，在培佩發現舍利壺的地方更深之處發現了幾個舍利壺，這些舍利壺恐怕比培佩挖掘到的舍利壺更古老。詳細情形有待今後的研究，但是有關世尊的遺骨也被迫不得不重新再考究。

第四節　教理

教理大綱

佛陀入滅後，其成道以來四十五年間所說的教法被蒐羅起來，成為第一結集（saṅgīti）；此時所集的是法（Dhamma）與律（Vinaya）。當時雖已有文字，但是聖典的傳承是用背誦的。所集的「法」（教理）在傳承之間整理纂輯成經典，而集成「經藏」（Sutta-piṭaka），所集的「毘奈耶」（戒律）經由整理而成為「律藏」（Vinaya-piṭaka），特別是經藏也稱作《阿含經》（Āgama，

傳來的聖教），這顯示它是傳承古老的聖教，而這些經典是以記憶來傳承的，所以傳承之間附加了弟子的理解與解釋而增廣，不可避免地使古老的聖教起了變化。因此《阿含經》雖然並非佛陀教法的原樣，但是在諸多佛教經典之中，它含有最濃厚的佛陀教法，所以要追究佛陀的思想，首先非得在這裡面探求不可。在《阿含經》中也有成立的新與舊，關於這點留待後敘。在此打算將《阿含經》中所呈現的基礎教理，包括弟子的解釋在內，當作「原始佛教的教理」來論述。要由現存的《阿含經》中只抽出佛陀的思想，在學問上是不可能的⑭。

上(57)

原始佛教的特徵，一言以蔽之，即是其理性的性格特別強。例如《法句經》的偈頌說：「以怨止怨，怨恆不止。捨怨方止，此恆眞理。」（*Dhammapada* 5）這裡面除了道德上的事之外，也包含了斷除現實煩惱的理性上的洞察。「不寐夜長，疲者道遠。昧正法者，生死道長。」（對睡不著的人來說夜晚很長，對疲倦的人來說一由旬〔距離單位〕的路也很遠。對不知正確眞理的愚昧者們來說，生死的流轉很長。*Dhammapada* 60）這一偈中可說蘊含同樣的道理。佛陀知道道德的行爲可使人幸福，可令生活富足，所以勸諫道德於眾人；亦即教導不應殺害而當互相愛敬，不應偷盜反而應當樂施，不應妄語而當喜眞實語。但是在這裡並不僅止是道德，而指出由合理性所達之處，從包含矛盾的現實本身脫出的通路。

佛教擁有提升社會道德的性格，而在日常生活中也導入合理性，擁有合理改革生活的態度。自從原始佛教的時代以來，佛教的僧院就是衛生的、文化的，在簡樸中過著豐足的生活，自此而有僧院、佛塔的建築及繪畫等技術及藝術之發展。在《阿含經》裡既有關於農耕技術的說明，也有關於商人財產運用的開示，律藏之中也說明關於藥物與醫術之事。但是佛教並非僅只是合理而已，也洞察人自己的現實是包含矛盾的，而探求如何由這個苦脫出；佛教修行的重點就在這裡。

上(58)

⑭ 宇井博士認為佛陀的根本思想是在「諸行無常、一切皆苦、諸法無我」（《印度哲學研究》第二，頁二三四）。但是和辻博士主張這樣的嘗試是不可能的（《原始佛教の實踐哲學》頁三十六以下。

四諦說

佛法以生、老、病、死四苦來說明人生的苦，或再加上另外四苦：愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五蘊熾盛苦，以此八苦來說明。人生雖也有樂，但因此奪去這個樂的病、死也就成了苦，因而有愛別離、怨憎會苦、求不得苦生起。這苦的根源是對生存的執著，稱之爲五取蘊苦（五陰盛苦）。作爲自然現象的生老病死並不是苦，對自己來說的生老病死才是苦，而且生老病死是人生不可避免的，也是自我存在的基盤，所以稱之爲「苦諦」（苦的眞理）。但人生是苦，只有由聖者（ariya）才能了知爲眞理，所以稱作「苦聖諦」（Dukkha-ariyasacca）。

說明苦的原因的是「苦集聖諦」（Dukkhasamudaya-ariyasacca，原因的眞理）。對自己來說，生存之所以爲苦，是因爲在內心深處有「渴愛」（taṇhā），這是成爲所有欲望根底的欲望；是永不滿足的欲望，是造成人的不滿的欲望。之所以稱爲渴愛，是好像口渴的人在尋找水時有強烈的欲求一樣。有渴愛，所以人的生存才繼續下去，因此稱爲「成爲輪迴之原因者」，也說爲「與喜、貪俱，求滿足而不停者」。渴愛有三種：欲愛（kāma-taṇhā）、有愛（bhava-taṇhā）、無有愛（vibhava-taṇhā）。

欲愛是感覺上的欲望，或爲情欲，有愛是希望永續生存的欲望，無有愛是期望生存斷絕的欲望。追求幸福雖也是欲望的一種，但渴愛與那些不同，是指在欲望根源的「不滿足性」，這是使人墮入不幸的原因。渴愛又稱作「無明」（avidyā），以渴愛、無明爲根源，於其上產生種種煩惱，就污染了心。所以所謂集諦，就是以渴愛爲根源的種種煩惱，這就是苦的原因。 (59)上

渴愛滅盡無餘的狀態，稱作「苦滅聖諦」（Dukkhanirodha-ariyasacca），即「苦滅的眞理」之意。也稱爲「涅槃」（nibbāna, nirvāṇa），因爲是心從渴愛的束縛脫離，所以也名爲「解脫」（vimutti, vimokkha, mokṣa）。在心中首先是智慧先解脫，所以名之爲「慧解脫」（paññā-vimutti），接著滅卻全部煩惱使心的整體得解脫，名爲「心解脫」（cetovimutti）。這是愛情、欲望、努力等不爲渴愛所染汙，而自由活動的「心的自由狀態」。因爲是眞的樂（sukha），所以說「寂滅爲樂」。由於涅槃譯作「滅」，所以也有人將涅槃理

解爲「虛無」，但是滅是「渴愛之滅」，並不是心本身之滅；由於渴愛滅，正確的智慧才顯現，以此智慧所知的眞理就是涅槃，因此涅槃是理性的存在。但是也有學者將實現涅槃的心的寂靜狀態理解爲「完全的平靜」，而以爲這「平靜」即是涅槃⑮。

實現苦之滅的方法，名爲「苦滅道聖諦」（Dukkhanirodhagāminī-paṭipadā-ariyasacca，道的眞理），以「八聖道」（ariyo aṭṭhaṅgiko maggo）來表達，即是實踐正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八法之意。第一的「正見」是「正確的看法」，即是原原本本地了知（如實知見），據此則能了知自己與世界的本來面貌，亦即了知緣起的道理。基於正見則能生起正確的思惟，接著據此實踐正確的言語（正語）、正確的行動（正業）、正確的生活（正命）、正確的努力（正精進）。這些是指基於正見，日常生活能成爲符合道理的生活，由此第七的正念則能確立。正念是指正確的注意力、正確的記憶，是使心經常維持在正確狀態的心念力。最後的正定，是指基於正見、正念而實現的「心的統一」，亦即正確的禪定。在以上八聖道中，正見與正定是重要的，因爲在正確的禪定中，正確的智慧才能生起。在這八聖道的實踐中滅除苦的狀態，解脫、涅槃才會實現。

上(60)

以上的苦、集、滅、道四諦，稱爲「四聖諦」（cattāri ariyasaccāni）。「聖」（ariya、ārya）有「尊貴」的意思，意味著「聖者」，但與雅利安人的ārya有關。佛陀把自己的代表性教理冠上ārya，或許是認爲自己所悟的眞理，是雅利安民族（當時雅利安本身就意味著世界）的眞理的自信。

這四諦說傳爲是佛陀在鹿野苑對五比丘宣說的最初說法。五比丘聽聞以後，得「一切是集法（samudaya-dhamma）的都是滅法（nirodha-dhamma）」的「法眼」，而且「見法，知法，悟入於法」，由此顯示他們已打開法的世界。

上(61)

⑮ 關於涅槃，參考宮本正尊〈解脫と涅槃の研究〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》六，一九六〇年）。

中道與無記

八聖道即是「中道」(majjhimā paṭipadā)。貪於欲樂的生活是卑下的生活，放縱於物慾的生活並不是上進的，而相反地一味折磨身體的苦行也只是虐待自己而已，並未帶來利益。佛陀捨棄了這兩個極端（二邊），以中道而得正覺。這中道即是正見、正思惟，乃至正定。正見的「正」，並未在八聖道的教法中說明，而闡明它的即是中道。快樂是任何人都期望的，但是單方面地縱身於快樂卻是墮落，在其中並無精神的上進。其次，苦行的實行需要堅強的意志與努力，這努力雖然可貴，但只折磨肉體並不能得悟；因爲只依苦行，理性並未受到磨練。看穿這兩個極端的中道之智慧，即是八正道的「正」的意義。中道，除了以「苦樂中道」(*VP*. Vol. I, p.10）之外，也以「斷常中道」(*SN*. Vol. II, p.38)、「有無中道」(*SN*. Vol. II, p.17）來說明。苦樂中道是實踐的立場，而斷常中道及有無中道則是「觀點」的問題。不持臆測或先入之見，如實地照見法，不落於固定的看法，是中道的立場。視現象爲常恆、爲斷絕、爲有、爲無，都是固定的看法，都是獨斷的；不依此固定性立場之處才有中道 ⑯ 。 (62)上

由如實地知見法導入了「無記」(avyākata）的立場，對於「我及世界是常住？是無常？是有邊？是無邊？」等問題，佛陀沈默不答；此外，關於身體與靈魂是相同？是各別？如來死後是有？是無？等問題也是一樣。對不可認識的、形而上學的問題，佛陀知道知識的界限而不作答。

面對他人所加的論難，要保持沈默是很難的。當時的思想家皆主張「只有這個才是眞理，其他都是虛妄不實的」，而排擊他說，主張自說，以論諍爲業，於此而有對自己的執著與自滿。即使是眞理，在以論諍爲立場時，眞理也因爲執著而被染汙了。佛陀已遠離執著，所以見到這種論諍的無益，而不參加論諍，此正顯示出佛陀理性的自制力。當時的思想家們主張己論的絕對性時，正顯示其論諍實際上也不過是相對的而已。經中引鏡面王命令盲人

⑯ 關於中道，參考宮本正尊〈中の哲学的考察〉(《根本中と空》頁三六五以下)。

摸象，而就象作答的故事作譬喻，來說明這個情形（*Udāna* IV, 4）。

佛陀如實地知見對象，超越了先入之見或偏見，這在佛陀主張四姓平等一事上也顯示出來⑰。佛陀說：「人並非因出身而是賤民，而是因行為而成為賤民。莫問出身，但應問行為。」（*Suttanipāta* 42, 462）主張依照行為決定人的價值。

上(63)

五蘊無我

「無我」（anattan、anātman）是固定的實體我並不存在的意思，是佛教重要的教理之一。但無我說並不是否定常識認識的自我（假我）及主觀認識、人格或理性的意思；如果如實地觀察自己，則無法否定自己成長變化的事實，但是凡夫只是靜止地看待自己，而設定自我，並執著其上。從對自己的執著，便產生有關自己的種種的苦；如果能如實地觀照現實，就不會認定固定的自我。原始佛教中將身心分析為「五蘊」以表達無我；五蘊即是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。蘊（khandha）是「聚集」的意思；色（rūpa）是有顏色、形狀的東西，特別是指肉體；受（vedanā）是感受，以苦受、樂受、不苦不樂受來說明；想（saññā）是想像、概念的作用；行（saṃkhārā）是形成的力量的意思，但這裡特別是指心的意志作用；識（viññāṇa）解釋為「了別」，是認識、判斷的作用。

自己是由這五蘊所構成的，但是任何一蘊都不斷地變化，也就是無常（anicca）；但是因為人執著於無常的五蘊的緣故，所以苦必然隨之而生。無常的東西就是苦，在此苦之物中，「我」並不存在。「我」應是常住的，常住者應有自由自在的性格，因此其中不應有苦存在。由於是苦的，所以可知自己並非常一主宰的我，因而說：「是無我的法，則不是我所有的（mama，我所）。我（aham）不是它，它也不是我的『我』。應如實以正智慧觀照。」⑱無我說是動態地去理解人格的立場，而不是虛無論，所以執著

上(64)

⑰ 關於四姓平等，參考藤田宏達〈原始仏教における四姓平等論〉（《印仏研》二之一，頁五十五以下）。

於無我也是錯誤的；因而說：「既無我（attan），亦無非我（nirattan）。」（*Suttanipāta* 858, 919）

在後世，開始在包含一切物質的第一「色」中作解釋，而以五蘊意味「無常的」一切，名爲「有爲法」（saṃkhatadhamma）；相對地，無變化的存在、常住的存在，名爲「無爲法」（asaṃkhatadhamma），例如虛空或涅槃。有爲法、無爲法的看法已可見於《阿含經》，而在後世，五蘊中見無我稱作「人無我」，於法之中見無我稱爲「法無我」，但是這種區別還未見於《阿含經》。

法與緣起

所謂「見法」，在佛陀的覺悟裡是重要的宗教體驗。五比丘也是聽聞四諦的開示，而見法、悟法、開法眼。「法」（dhamma, dharma）的字義是「保持」（由字根√dhṛ 所衍生）的意思，由此再衍生「不變者」之意，而維持人倫秩序的規範、自古的慣例、義務、社會秩序，乃至善、德、眞理等意，在印度自古以來就在使用了。而在佛教中，「法」也以同樣的意思在使用，例如詩偈「以怨止怨，怨恆不止。捨怨方止，此恆眞理（dhammosanantano）」中，法是眞理的意思。佛教雖然也繼承前時代的用法，但是在佛教以前，法意味善與眞理，而稱惡不善爲「非法」（adharma）的用法，並未包含在法之中。不過到佛教時，煩惱或惡也都稱爲法（煩惱法〔kilesa-dhamma〕，惡不善法〔pāpa-akusala-dhamma〕），法的解釋已擴大了，然後在「存在」（bhāva）中見法的新解釋就出現了⑲。 (65)上

西元五世紀，名爲覺音（Buddhaghosa，佛音）的大註釋家（論師）出現了，著述大部份《阿含經》的註釋書。覺音出生於南印度，而渡錫蘭作佛教

⑱ 關於無我，參考拙論〈無我と主体〉（《自我と無我》頁三八一以下）及〈初期仏教の倫理〉（《講座東洋思想》五，頁四十五以下）。
⑲ 關於法，參考拙論〈諸法無我の法〉（《印仏研》十六之二，頁三九六以下），及〈原始仏教における法の意味〉（《早稲田大學大學院文學研究科紀要》十四，一九六八年）。

的研究，整理傳於錫蘭的佛教教義學，著《清淨道論》，並綜合整理《阿含經》的註釋。他在註釋書中論述法有四義，舉出屬性（guṇa）、教法（desanā）、聖典（pariyatti）、物（nissatta）四種（*Sumaṅgalavilāsinī* I, p.99，此即長部註《善吉祥光》）；或除去其中的教法，加上因（hetu，*Aṭṭhasālinī* II, p.9，即法集論註《殊勝義》）。在佛、法、僧三寶中的「法寶」，也有作爲教法的法的意思，但同時也意味在教法中所示的眞理、涅槃。其次，作爲「九分教」的法（法藏），是作爲「聖典」的法。九分教是將《阿含經》中所含的教法，依其內容分成九類型，這是結集經藏以前教法的分類方式。第三，所謂「因」，即如善法、惡法一般，是產生結果的法。例如善法有生出善的能力，所以無記法不含於因中。同樣地，「假法」也不成爲因。而作爲屬性的法也譯作「德」（guṇa），如佛陀具足的「十八不共佛法」，即是作爲德的法。第四，作爲「物」（nissatta，nijjīva，無情）的法是佛教獨有的概念。像這種法的理解，在《吠陀》或《奧義書》中並未出現。所謂佛陀悟道的法，也包含在這個意義的法中。佛陀在正覺中所悟的是「涅槃」，是眞理，同時也是「實在」；在這個意義上，涅槃也包含於作爲物的法中。

上(66)

換言之，作爲現象的存在，本身就擁有永遠的實在、眞理的性格，這種意義也包含在其中。而發現與永遠之實在同一的現象之性格、狀態，即是「見法的立場」。自己雖是現象上的存在者，但是發現自己所具備的眞理性時，即發現了「作爲法的自己」。這意義的法，經常表現於「諸法無我」情形的法，或「緣起與緣已生法」情形的法之用例中。

在原始佛教中，並未直接將「作爲個體事物的存在」稱作法。法是使現象成立的基礎性存在，例如構成人的色、受、想、行、識五蘊稱爲法，但是在色及行之中，法更加以細分。「色」意味肉體或物質，在肉體上安立眼、耳、鼻、舌、身五根的法。最後的身根是觸覺的法，因爲遍及筋肉全體，然後以此爲本而有眼根（視覺）等感覺器官的法存在。以這五根能完全窮盡心理生理的肉體，所以這些就立爲法。外界的物質更分爲色、聲、香、味、觸五境，眼所見的色是狹義的色，指「顏色與形狀」。顏色再分爲青、黃、赤、白，各皆是法的存在，聲、香、味也再細分。「觸」是指以觸覺（身根）

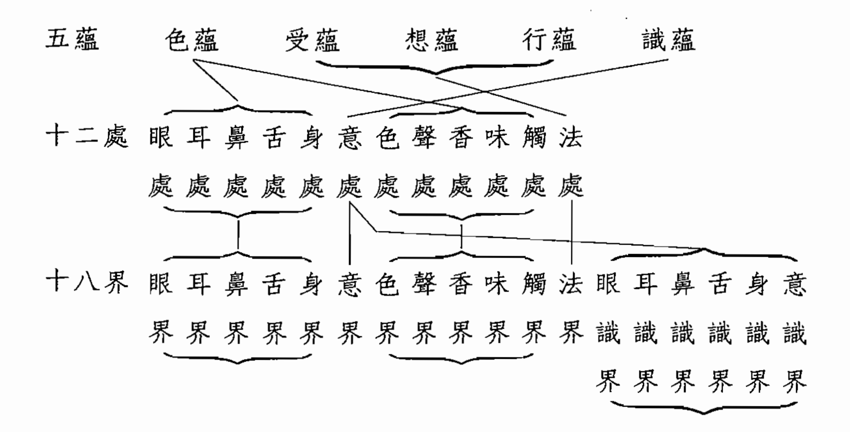
上(67)

所認識的對象，也有種種區別，包含地、水、火、風四元素（四大）。

其次在五蘊說中，心理的法包含在行蘊之中，其中作意、慧、念、信、精進也作爲心理上的力量而抽出來，所以是法的存在。而煩惱則有貪、瞋、慢、疑、見等法，渴愛、無明也是法之一。貪或瞋是心理的力量，是與其他不同的存在，所以立之爲法，如此安立了幾種心理的法。在《阿含經》的新層中，將這些法分類爲五蘊、十二處（處是 āyatana ，領域之意）、十八界（界是 dhātu ，要素之意）。

如上法雖有種種，但是在原始佛教中法的數量並未確定下來，而且也無法斷言，非要有像這樣的基礎性存在才得以立之爲法。但是在原始佛教的經典中，若枚舉稱爲法的，大概可以上述方法來解釋；亦即把所謂自己的存在，還原爲肉體的、心理的諸法，於觀法時去理解自己存在的眞實相。這樣的法是無我的（諸法無我），是依緣起而成立的（緣已生法〔paṭiccasamuppanna-dhamma〕）。

(68)上



此基礎性的存在者名之爲法，這一點表示承認這存在者有眞理性，因爲在「法」的名稱中有眞理的性格。涅槃爲最勝法，但不消說，涅槃中永恆性及眞理性當然是受認可的。不過其他依緣起所成立的法中，也承認其眞理性。「緣起」是「相依」（paṭicca）而「生起」（samuppāda）之意，是說由相依相關而成立的存在，指同時依於名爲「緣」（paccaya）的他者，而自己

才成立的情形，以「此有時彼有，由此生彼生。此無時彼無，由此滅彼滅」的公式來表達。所謂「依於他」，即成爲自己得以存在的條件。有「自他不二」的世界，這在空間上成爲依賴關係，所以也表現爲「相依性」(idappaccayatā)。世界是相依相助而成立的，這個特質（dhātu），不管如來出世或不出世，都作爲法而被確定、確立著（*SN*. Vol. II, p.25）。在多緣聚集

上(69) 處，新的法便成立，所以能生的緣與所生的法有關聯。這個關聯在時間上可以上溯到永遠的過去，在空間上可以擴及到全宇宙；可以考量到貫串一個個法的「法界」(dhamma-dhātu)。

時間上的法的關聯，並不是如一條線般單純的聯繫。例如，即使試想自己的生命是遺傳的，自己的生命也受之於雙親，但雙親更有父母親四人，其上更有父母親八人，上溯至十六人、三十二人、六十四人等；以這樣的方法追溯而考慮的話，可知自己的生命中有無數生命匯集聚在一起。這裡有自己生命或遺傳所持有的普遍性、永遠性，亦即法性；以緣起而成立的存在名之爲法的理由就是在這裡。在空間上的關聯也可說是一樣的；世界的存在是到任何地方都聯繫在一起，即緣起的世界是「連續的世界」(法界)。

但因爲法是一個存在者，所以在其界限中有與其他切離的存在；亦即法擁有孤立的存在面。例如，貪之所以能被識別爲貪，發揮作爲貪的力量，是因爲貪是與其他切離的獨立者的緣故（例如憎與愛在一起，則憎的力量便不能發揮，即使愛與憎同時在一起，兩者仍是個體）。阿毘達磨佛教從這一點定義法爲「持自相者爲法」。法是持有自相，與他者區別，而可清楚地認識的。在這一點，法斷絕於周圍的「緣」。

上(70) 法有連續面及斷絕面（不常不斷），在此有法的普遍性及個別性，這都依據法的緣起的性格，所以說：「見緣起者則見法，見法者則見緣起。」(*MN*. Vol. I, p.191）在這裡有法是持有自相，是有力的實在（成爲因），而且同時是無常、無我的理由，大乘佛教裡主張「空」(śūnyatā）的理由也在這裡。法是無常，是無我，在五蘊的教法中也有所開示，如說道：「色是無常的，無常的則是苦，無常、苦而變易之法，即是無我。」法即使能持自相，也無法獨立自存，因爲要依緣（他力）而生之故。所以法必然改變型態成爲

非己者，「毀壞」是有爲法的本性。

這也表現於「三法印」之中。「諸法無我」（sabbe dhammā anattā）與「諸行無常」（sabbe saṅkhārā aniccā, *Dhammapada* 277-279）互爲表裡之關係（再加上「一切行苦」〔sabbe saṅkhārā dukkhā〕爲三法印，但北傳佛教則以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜爲三法印）；諸行無常是一切法的存在都不斷地流轉變化（變成非自己者）的意思，無常即是法（有爲法）的本性，但是因爲變化中的東西都無法把握，故以「行」（saṅkhārā）來表現（亦即不說「諸法無常」。從連續面來看存在而說爲 saṅkhārā，個別面來看稱作法，但是法與行有表裡的關係）；這表明緣起的連續性、全體性的狀態。存在的流轉變化是不可避免的，但是因爲凡夫想要令它不變而執著，所以成爲「一切皆苦」（sabbe saṅkhārā dukkhā）。流轉的存在是連續的，一切都連結在一起，但由於是變化的緣故，在連續中便有差別。這裡所成立的是能持自相的 (71)上 法，法的反面是流轉的行，所以法不得是固定的實體；這一點以「諸法無我」來表現。

如上所述，可以在知空與無我之處得知緣起的道理，存在所持有的作爲法的狀態，也就是知法即是知存在的眞相。

十二緣起

以緣起的道理，從法的立場來說明人存在的狀態，就是「十二緣起說」。十二緣起是由無明（avijjā）、行（saṅkhārā）、識（viññaṇa）、名色（nāmarūpa）、六入（saḷāyatana，六處）、觸（phassa）、受（vedanā）、愛（taṇhā）、取（upādāna）、有（bhāva）、生（jāti）、老死（jarāmaraṇa）等十二「支分」（aṅga）所成立的，所以稱爲十二緣起或十二支緣起（Dvādasaṅga-paṭiccasamuppāda）；雖也稱爲十二因緣，但原文是相同的。說明執迷的現實生存是基於什麼而成立的，是流轉門的緣起。順觀的十二緣起，表達現實的「苦的生存」的，是十二支最後的「老死」。探索這老死的根據，所發現的是「生」，因爲有「出生」，所以才有老死；將此表現爲「以生爲緣而有老死」。接著追究作爲「生」的存在條件之「有」，「有」是指輪迴的生存，自己流 (72)上

轉於輪迴，即是出生的緣，所以說「以有為緣而有生」。就「有」是輪迴的生存這點，可說十二緣起說包含了輪迴的思想。輪迴的生存是苦，但追問它以何為條件時，所發現的是「取」。取是執著之意，執著於生存，成為使生存持續不斷的條件，所以說「以取為緣而有有」。其次追問人的執著以何為條件時，所發現的就是「愛」。愛是渴愛，即是在所有煩惱的根本的欲求性、不滿足性。這是讓取所以是取的原因，所以說「由於愛而有取」。

因為愛是在執迷生存的最根源，所以無法發現讓愛產生的更根源的法。從這點來說，愛是緣起系列的一個起源，由此來看，而稱愛、取、有、生、老死五支為「渴愛緣起」。但是並非沒有使愛進行活動的條件，這條件即是「受」。受是去接受對象，有苦受、樂受、不苦不樂受；為受所觸發，愛就生起，所以稱作「以受為緣而有愛」。接著可以發現作為受的生起條件的「觸」，觸是在認識上的主觀與客觀的接觸，識（主觀）、境（客觀）、根（感官）三者的和合稱作觸，這是使知覺觸發的心的力量，所以說「以觸為緣而有受」。接著安立作為觸生起的條件的「六入」（saḷāyatana），也稱為「六處」，即眼、耳、鼻、舌、身、意六種認識領域。分為主客的話，眼耳鼻舌身意為六內處，色聲香味觸法為六外處，合為十二處，而說「以六入為緣而有觸」。此認識領域是以身心為條件而存在的，即「名色」。

上(73) 名（nāma）在這裡是指心，色（rūpa）是指身體，但是色廣義而言即是物質，所以外界也得以包含於色之中，因此說「以名色為緣而有六入」。

接著追問自己身心（名色）得以存在的根據時，即可發現「識」（viññaṇa, vjñāna）。識解釋為了別，是認識作用，以眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識來表示。若失去識（認識作用），身心就會死滅。以識而使作為生命體的身心統一起來；更廣言之，可以說在識的認識裡世界才成立，這成為認識與認識內容的關係，所以說「以識為緣而有名色」。但是由於身心同時活著，識的活動才成為可能，如果沒有肉體，就不會有識，就這點可說「以名色為緣而有識」，因而識與名色是處於相互依存關係的狀態，所以緣起成立條件的關係也可以到此為止。識與名色雖有相互依存的一面，但是識有能統一、主動的性格，所以較之名色，識可說更基本，因此追究識的存

在條件，可發現「行」。自己的經驗界雖由識所統一，但是識成爲具有個人個性色彩的思惟。於此預想到使這個識具色彩，使識活動的力量，這就是「行」。一般來說，行是作成東西的「形成力」；諸行無常的「行」是形成全世界的力量，這是最廣的用法；而五蘊中第四蘊的「行」是指心理上的形成力，特別是指意志，這是狹義的用法。十二緣起的「行」是指使識染色的形成力，被解釋成業（karma, kamma）。因爲過去的業把識著色，識受其影響而進行判斷或活動。 (74)上

其次追究行的存在條件時，發現無明（avidhyā, avijjā）。無明是沒有智慧（明），是無知。不知無常爲無常，即是所謂的無明，沒有如實知見的力量。無明本身雖無能動性，但在知性的能動性被無明所染而起動時，一切的迷妄便出生了。凡夫是透過無明來看一切的，如果作夢的人能覺察到那是夢的話，夢就會消失；如果覺察無明是無明的話，無明就會消失；亦即無明是由被發現而消失的。因此緣起的追究，是由於發現無明而終止，所以在說「以無明爲緣而有行」的同時，也是在說「無明滅則行滅」。當然爲了行的存在，雖然有無明以外的許多條件，但是在這些當中無明是最基本的，所以說「無明滅則行滅」。以同樣關係說「行滅則識滅，……生滅則老死滅」，如此苦的生存之滅就實現了，因此說「一切苦蘊滅」。觀照此滅，稱爲緣起的「逆觀」，也叫做「還滅門」。傳說佛陀即是順逆觀十二緣起而開悟的。

十二緣起的無明、行……老死的十二支，是成立於緣起上的「法的存在」。無法體悟緣起，沒有能力觀照法的人，就沒有觀照十二緣起的能力。亦即以基於我執的固執立場所見的十二支，不過是觀念而已，並不是「法」，所以不成緣起觀。將這十二支以永遠性及個別性來觀照，「法觀」才成立。 (75)上

十二緣起說作爲緣起觀，是已經完備的體系。此外也有除去無明與行，由識、名色的依存關係爲始的十支緣起說，這是因爲如上述般可以見到識、名色之間相互依存的關係。也有說將十支中的六入除去，由名色直接到觸的九支緣起說，以及如上所述的由五支所成的渴愛緣起說。四諦說也因爲是因與果的二重構造，所以可看成簡單的緣起說，因此難以認定十二緣起說是最初開始就存在的。佛陀在菩提樹下所觀到的緣起的眞理，恐怕是更直觀的內

容；發現了無明，就是發現了緣起。在為了將這個眞理傳達給他人而作種種的說明時，種種的緣起說便成立，而最後由於十二緣起，緣起說才完成。

觀照法必然成為觀照緣起，而以這個立場來追究並闡明緣起上迷惑的原因，可說是十二支、十支、九支，乃至其他諸支緣起說的目的。在這裡，有十二緣起說在後來發展的佛教中最受重視的理由，而且因為十二緣起說中，「行」是「業」的意思，所以在這裡業受到承認；接著「有」是以輪迴上的生存的意思在使用，所以輪迴說也受到承認。業說及輪迴說都是自《奧義書》時代起一直到佛陀時代逐漸發展的思想，佛教採用了它，而完成了佛教式的業說、輪迴說。

上(76)

實踐論

以無執的心如實地見到眞實，即能發現眞理，這個看法是原始佛教的立場，因此不得不除去偏見及執著。心的邪惡的性格即是「煩惱」（kilesa）；渴愛、無明是煩惱之最，也稱為「癡」（moha），加上貪及瞋，即成三毒之煩惱，因為這是使心染汙的最強烈的煩惱。另外，慢、疑、見也是重要的煩惱，特別是對自己的執著（我慢或我見、我所見），或是對特定的人生觀的執著（見取見、戒禁取見），會妨礙正確的知見。因為煩惱是心中的染汙顯現於外，所以也稱為「漏」（āsava）。

因為煩惱使心染汙，所以除去煩惱即成為修行實踐的目標，而且如果除去煩惱，心的染汙就消失了，心本性的智慧就會自然地顯現。這樣去看心的本性的想法，稱之為「自性清淨心」的思想，這思想的萌芽也存在於《阿含經》中⑳（但是並無「自性」的「性」〔prakṛti〕之用語）。但是由於貪、瞋、我見並非心外之物，所以煩惱也是自己內部之物，因此要將心的本性與煩惱區別開來是不可能的。這個觀點反對將心的本性看作自性清淨，後來佛教的發展中，可以看到以上兩種思想的流派。但是在否定煩惱之處，就有智

⑳ 關於自性清淨心，參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁二〇四以下。

慧的顯現，而且也不應忽視心具有自己否定的力量。

正確智慧的實現之道，是以八正道的實踐而得到，這又歸納為戒定慧三學。首先以戒學調整生活；皈依於三寶而有眞正的信仰，在此之上具備戒於身。信眾守五戒（遠離殺、盜、邪淫、妄語、飲酒），若出家為沙彌或比丘 (77)上 則守更多戒，過嚴格的修行生活。以戒的實踐而離惡，因此心中沒有後悔或不安，更因戒的規律性生活而得到健康，得到身心的平安而達成入禪定的準備。基於此戒學而實踐禪定，即是第二定學（增上心學）。定學雖以四禪的實習為主，但其準備階段的修行有種種觀法，如觀呼吸的數息觀，觀身體之不淨的不淨觀，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我的四念處觀，及慈、悲、喜、捨的四無量心，空、無相、無願的三解脫門等。

定學也可以分成心寂靜的實現的「止」（śamatha 、 samatha），及立足於此寂靜而洞察眞理的「觀」（vipaśyanā 、 vipassanā）。基於定學而實現緣起智慧的實習，即是第三慧學；分為止與觀的情形的「觀」可以包含在慧學裡。對「觀」來說，雖然四念處觀或四無量心也很重要，但是觀四聖諦，觀五蘊的每一蘊皆無常、苦、無我，順逆觀十二緣起等，為了正確智慧的實現，特別受到重視。如此隨著正智慧的增強，煩惱就斷除了。

三學完成時，解脫就在此之上實現，而產生「已經解脫」的自覺（解脫知見）。三學的完成即是滅除煩惱，所以稱為「無漏」；而無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見，稱作「五分法身」。這是聖者所具備的實踐上的「法」。

還有，在原始佛教的修行道方面，「三十七道品」（三十七菩提分法）受到重視。此即四念處、四正勤、四如意足（四神足）、五根、五力、七覺 (78)上 支、八聖道。

因修行而進步的覺悟的進展，區分作四階段，即預流果（達到預流果之前為預流向）、一來果（在此之前為一來向）、不還果（在此之前為不還向）、阿羅漢果（在此之前為阿羅漢向）。果與向合稱為「四向四果」，也稱作「四雙八輩」；這四向四果的教理也可見於《阿含經》中。「預流」是「預於流」之意，是指入於佛教之流，已達到不再退墮的階段；皈依三寶

（得到正信），受持聖戒，即是預流，但此外預流之說也有斷三結（我見、戒禁取見、疑），或得如實知見之說[21]。「一來」是再回到這世間一次的意思；雖然說在修行途中去世的人來世生於天界，但是在天界無法完成修行入涅槃，而再一次出生於人間，稱作一來。一來是指已斷三結而貪瞋癡變薄的狀態（三毒薄），「不還」則是不再回到這世間的意思，是指死後生於天界，在那裡入涅槃的人，是斷了五下分結（貪、瞋、身見、戒禁取見、疑）的人；五下分結即是將人結縛於欲界的煩惱（結）。第四的阿羅漢是修行已完成的人，已斷了一切煩惱而在這世間入涅槃。

在《阿含經》中也宣說了此四向四果的階段。這個修道論承認輪迴觀及作爲輪迴場所的三界（欲界、色界、無色界）的存在，這是爲了只在此世無法完成覺悟的人們，才產生如此反覆輪迴修行的思想。所謂地獄（naraka, niraya）的觀念也見於《阿含經》，在地獄之上加入餓鬼（preta）、畜生、人、天界而成五道的觀念，也可看作是由這時代起就有的。

上(79)

佛陀觀

四向四果是弟子的證悟。佛陀是在菩提樹下直接開悟成佛，所以佛陀並不安立悟道的階段。在後世部派佛教的時代裡，說菩薩的修行爲「三阿僧祇劫百劫的修行」，爲大乘佛教所繼承，但是在原始佛教的時代裡，則只是宣說《本生經》（*Jātaka*），說種種佛陀前世修行的程度而已。

佛陀在世時，弟子們直接接觸到佛陀的偉大人格，受其感化，在佛陀滅後，佛陀逐漸被神格化，開始被視爲超人的存在；但在原始佛教時代，佛陀還被視爲是人。佛陀也稱作如來（Tathāgata），另外也有阿羅漢、正等覺者等十種名稱（如來十號）。一般相信佛陀在身體上具備「三十二相」，三十二相是非常人所具之勝相，唯有佛陀與轉輪聖王具足。但是一般認爲佛陀的身體也是無常的，無法避免生老病死，而認爲因爲佛陀在精神上具備「無漏的

[21] 關於預流，參考舟橋一哉《原始仏教思想の研究》頁一八四以下，及拙論〈信解脫より心解脫への展開〉（《日本仏教學會年報》三一，頁五十七以下）。

五分法身」，具足「十八不共法」，完全修了四神足，所以如果想要的話也可以住世一劫。而關於佛陀的去世，也開始解釋成，在佛陀八十歲時，應教化的眾生都已經度盡，而已經爲未來的眾生種下教化的因緣，所以隨意而捨 (80)上
命。佛陀的死稱爲「般涅槃」(parinibbāna，完全的涅槃)，因死亡而入「無餘涅槃界」(anupādisesanibbāna-dhātu)，後來解釋佛陀生前的涅槃爲「有餘依涅槃」(sopadhiśeṣanirvāṇa)，因死入於「無餘依涅槃」(nirupadhiśeṣanirvāṇa) (81)上
㉒。

第五節　教團組織

佛教教團的理想

佛教的教團稱爲「僧伽」(saṃgha)，特別稱作「和合僧」(samagga-saṃgha)㉓，這是實現和諧的團體的意思。佛教的目的，在個人方面是求開悟，過著與眞理合一的生活，然而這樣的人們聚集在一起而過共同生活的話，眞實的和諧才能實現。而已進入僧伽但尚未悟的人，則爲了自己的解脫而努力，並致力於實現團體的和諧。致力於和諧的實現，本來就與自己悟道的實現一致。

弟子們以佛陀爲「大師」(satthar)而皈依，奉上絕對的信賴。尊崇佛陀爲法根、法眼、法依，常隨順於佛陀的指導，所以弟子們稱作聽聞教法者(śrāvaka、sāvaka，聲聞)，佛陀更因爲具足洞察一切的甚深智慧以及包容所有的廣大慈悲，弟子們無條件地皈依佛陀，而發揮各自的天分，達成修行的目的，安住於師與弟子共同一味的證悟。把這種師與弟子聚集起來的佛教 (83)上
教團(僧伽)比喻成大海，即以大海說明僧伽的特徵，稱作佛教僧伽的「八未曾有法」：(1)如大海漸深，僧伽也漸漸有學；(2)如大海不越於岸，弟子

㉒ 參考宇井伯壽《印度哲學研究》第二，頁二三五以下。
㉓ 關於和合僧，參考拙著《原始仏教の研究》，一九六四年，頁二九五以下。

們也不破戒律；(3)如大海不受死屍，必上於岸，僧伽也是犯戒者必舉罪；(4)如百川入海盡失本名，入僧伽者皆捨階級姓名，唯稱沙門釋子；(5)如大海同一鹹味，僧伽同一解脫味；(6)如大海百川流入而不增減，僧伽的修行僧如何多入涅槃，也不增減；(7)如大海藏種種財寶，僧伽裡有勝妙的教法及戒律；(8)如大海中有種種大魚住著，僧伽中也住著偉大的弟子們。

四衆

佛陀的弟子有在家及出家二類。在家的男性信眾稱爲優婆塞（upāsaka），女性信眾稱作優婆夷（upāsikā）。優婆塞是「侍奉的人」（近事男）之意，侍奉於出家者，布施其生活資具，受其指導，過在家生活而修行。在家信眾因皈依三寶而稱作優婆塞，虔誠的人更進而受五戒。

出家的男性修行者稱作比丘（bhikkhu, bhikṣu），女性的修行者稱作比丘尼（bhikkhuni, bhikṣuṇi）。比丘是「行乞的人」之意，是依信眾的布施物而生活，並專心於修行的人。成爲比丘時要受具足戒（upasampadā），即所謂的二百五十戒，是守出家者應有的嚴格戒律生活。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，稱爲佛的「四眾」（cattāri parisadāni），總稱爲佛弟子。

上 (84)

僧伽

佛教的教團稱爲僧伽。廣義上雖四部眾也可以稱作僧伽，但是由原始佛教時代的慣用語來看，組織僧伽的只有出家眾而已；亦即集合比丘組織成「比丘僧伽」（bhikkhu-saṃgha），比丘尼組織成「比丘尼僧伽」（bhikkhunī-saṃgha），兩者合稱「兩僧伽」（二部僧）。比丘僧伽及比丘尼僧伽都各自獨立，以自治而維持秩序，並不將四部眾合在一起稱作僧伽。Saṃgha 漢譯雖譯作「僧伽」，但也譯作「僧」。在日本提到「僧」時，意思是指一位法師，但僧本來是教團的意思。在佛陀時代的印度，政治團體或工商業者的公會等

㉔ 關於僧伽，參考拙著《原始仏教の研究》頁一以下，關於「菩薩衆」，參考拙著《初期大乘仏教の研究》頁七七七以下。

也稱作僧伽；當時除了僧伽之外，也有稱爲「眾」（gaṇa），特別是在大乘佛教中經常用「菩薩眾」（bodhisattva-gaṇa）一詞㉔。

比丘、比丘尼有年齡的限制，二十歲以上才允許入僧團；許可入團的儀式爲受具足戒。年少者入僧團，則成沙彌（sāmaṇera）或沙彌尼（sāmaṇerī）。(85)上 沙彌、沙彌尼受「出家」（pabbajjā）的儀式，而受十戒。在十四歲得爲沙彌、沙彌尼，稱爲驅烏沙彌。沙彌尼到十八歲時，可以受正學女（sikkhamānā，式叉摩那）儀式，這是在兩年之間守六戒法的修行者，之後受具足戒而成比丘尼。以上的比丘、比丘尼、正學女、沙彌、沙彌尼稱作「出家五眾」，加上優婆塞、優婆夷稱爲「七眾」。信眾除了守五戒之外，在每個月的布薩日（uposatha，八、十四、十五、二十三、二十九、三十日稱爲六齋日）有守八關齋戒的習慣，但是因爲信眾的五戒或八齋戒並非義務，所以不守也不會被課以處罰。出家五眾的戒，在維持僧伽的秩序上是必要的，所以要強制遵守，破戒的話則有罰則。

戒（sīla、śīla）是自發地去遵守的，是決心要作佛教修行的人所受的。受戒時有作爲在家者去修行，或成爲出家者去修行的選擇，因而所受的戒也就不同。戒是佛教修行的原動力，特別是出家眾爲了組織僧伽，過集團的生活，也因爲有必要維持團體秩序，所以有強制守僧伽規則的要求。這個規則稱爲僧伽的「律」（vinaya），即所謂的二百五十戒。最重的罪稱爲波羅夷罪（pārājika），有殺、盜、婬、大妄語四種，犯了則被驅逐出僧伽；次重的罪是僧殘罪，有十三條。律的根基上雖有戒的自發精神存在，但出家者在戒之上更進而守律。

僧伽有現前僧伽（sammukhībhūta-saṃgha）與四方僧伽之別。現前僧伽是「現在成立於此的僧伽」之意，若在某地聚集了四位以上的比丘，他們就形成現前僧伽，所以僧伽的單位是四人以上。僧伽地域上的界限叫做「界」(86)上（sīmā）；進入界內的比丘，有一定要出席其僧伽會議的義務。僧伽會議的方法叫做羯磨（kamma），其議長稱作羯磨師。僧伽的會議原則上必須全部出席，特別是布薩（比丘的布薩是十五日及三十日）或安居的集會、僧伽執事比丘的選出等會議。普通的羯磨雖四人以上即可舉行，但是自恣羯磨在界內必須

要五位以上的比丘才可以（自恣是安居之後安居僧伽的解散儀式，這時候要互相指出安居三個月間對他人的打擾，而互相懺悔。在這會議中必須有接受懺悔的比丘，所以成爲五人僧伽）。接著，具足戒羯磨則須十位比丘（和尚、羯磨阿闍梨、教授阿闍梨的三師，及七位證人所組成的十人僧伽），但是在邊地難以聚集比丘的地方，則規定以五人僧伽（三師及二位證人）授具足戒也可以。犯了僧殘罪的比丘的出罪羯磨必須有二十人才能舉行，但是每次僧伽會議都集合全體的比丘有礙修行，所以在具足戒羯磨或出罪羯磨的場合，漸漸成爲十人或二十人的比丘在特定的小界中集合舉行羯磨。這是戒壇的起源。

現前僧伽是自治單位，依戒律維持內部自治的秩序，自主舉行布薩或安居，管理僧園、精舍等僧伽財產，公平地利用，更將布施給僧伽的食物或衣服等平等地分配給比丘們，而過修行的生活。

戒律是僧伽秩序的根源，現前僧伽不能任意加以變更；戒律是超越於現上(87) 前僧伽的存在。還有僧伽財產的僧園或精舍，也只允許現前僧伽利用，不得變賣。由這兩個理由可想到有超過現前僧伽的高一層僧伽，即四方僧伽（cātuddisa-saṃgha，招提僧）。四方僧伽是弟子教團的本身，是在空間上、時間上不具界限，三世一貫的常住僧，也是在地域上得以擴大於任何地方，而在時間上應永遠存在於未來的僧伽。此四方僧伽擁有精舍等常住物，代表戒律上的僧伽秩序。

其次關於女性的教團，比丘尼僧伽的組織原則上是與比丘僧伽相同，但是比丘尼在教法或戒律的修學上非受比丘的指導不可。不過在過禁欲生活時兩者的接觸上有極爲嚴格的規則，這歸納成八敬法（八重法，Aṭṭha-garudhamme）㉕。

波羅提木叉

將進入僧伽的比丘、比丘尼所應遵守的規則集中起來，稱作「波羅提木

㉕ 關於八敬法，參考拙著《原始仏教の研究》，頁五二一。

叉」(Pātimokkha, Prātimokṣaṣūtra，戒經、戒本)，就是所謂的二百五十戒(比丘尼的條文還更多)，但是在此之中並未包含以僧伽爲主體而實行的羯磨。比丘的波羅提木叉分作八節，比丘尼的波羅提木叉則由七節所成，其中最重的罪是「波羅夷法」(pārājika)，即婬、盜、斷人命、大妄語四條（比丘尼是八條)，破了這些戒的話會被驅逐出僧伽，不准再進入。

(88)上 其次是僧殘法十三條（比丘尼是十七條至十九條)，包括有關性的罪或企圖破僧的罪、以波羅夷誹謗他人的罪等。犯了此罪須在現前僧伽的面前懺悔，然後實行摩那埵法（mānatta，七日之間的謹愼)，之後依出罪羯磨，即可寬恕其罪。僧殘是僅次於波羅夷的重罪；企圖破波羅夷與僧殘未遂的情形稱爲「偷蘭遮罪」(thullaccaya)。

第三是不定法二條（比丘尼無)，這是比丘和女性共處情形的罪，因爲是根據證人的證言而定罪，所以稱爲「不定」。

第四捨墮法三十條（比丘尼三十條)，是持有禁止擁有的東西之情況的罪。例如衣服只允許持有三衣，得到多餘的布，只允許在一定期間持有。另外關於坐具、雨衣、缽、藥等也有限制持有的規定，並禁止金銀寶物的持有或買賣。如果觸犯了捨墮罪，非得放棄該物而懺悔不可。

第五波逸提法九十至九十二條（比丘尼一百四十一條至二百一十條)，總集了妄語、惡口等其他輕罪，破了的話課以懺悔。

第六悔過法四條（比丘尼八條)，是受食了不能受的食物的情況的罪，是輕罪。

第七是眾學法七十五至百七條（比丘尼亦同)，是規定飲食、乞食或說法等威儀舉止的戒，破此戒的話在心裡懺悔即可。此罪稱作「惡作」(dukkaṭa，突吉羅)，另外也有將「惡說」罪分開的情形。(89)上

第八是滅諍法七條（比丘尼亦同)。在僧伽發生爭執時，僧伽的知事比丘應該適當使用僧伽的規則（裁定諍事的七種羯磨）滅除紛諍，若違反則得惡作之罪。以上波羅夷、僧殘、波逸提、悔過、突吉羅稱作「五篇罪」，加上偷蘭遮與惡說稱爲「七聚罪」。

以上波羅提木叉的條文，巴利律是二二七條（比丘尼三一一條)，四分

律則是二五〇條（比丘尼三八四條）。在其他律中條數有若干差異，但在波羅夷、僧殘、捨墮、波逸提等重要條文上，諸律互相一致，表示這些是由原始佛教時代起即已確定下來的㉖。

僧伽的修行生活

想進入僧伽修行的人，不論種族或階級的差別都允許。志願者首先要找入團後的指導者「和尚」（upajjhāya），和尚爲他準備三衣（袈裟）與鉢，及十人僧伽，在戒壇授以具足戒。但是要先檢查，是否爲未得父母之許可者、有負債者、曾犯過波羅夷者、犯罪而被官方追捕通緝中者，及其他共二十餘個不許受具足戒的條件㉗。十人僧伽中，進行這個檢查的比丘稱爲教授師，而舉行這個會議的議長稱爲羯磨師，所以羯磨師是戒師。在受具足戒之後，教以波羅夷的四條，及出家者基本生活法的「四依」；四依是自出家至死爲止，都以乞食過生活（盡形壽乞食），著糞掃衣，住樹下，用陳棄藥。但這是原則而已，其他的請食、新衣、住精舍、自樹根所得的陳棄藥，也是允許的。

上(90)

受了具足戒的新比丘成爲和尚的弟子，在其指導下過生活，同時也邊學戒律，練習坐禪，學習教法，進行修行。但是有關禪定或教法，若得到和尚的許可，也允許跟隨專門的老師（ācariya，阿闍梨）學習。和尚看待弟子如子，弟子侍奉和尚如父，食物或衣服互相均分，生病的時候去探病，互相幫助過修行生活。僧伽的秩序是根據出家起的年數（法臘）；尊敬先出家者，守禮儀，建立秩序而過團體生活。僧伽的生活是禁欲生活，午後不進食，是除去一切娛樂的嚴謹生活。早上起來則坐禪，上午去村裡乞食，中午爲止食畢；出家是一日一食，不許午後進食。之後去信眾的家拜訪，或爲了中午休息而在樹下坐禪。傍晚自禪而起，集合於法堂，互相討論白天坐禪得到的體驗或感想，或舉行法談，或是去請教師長；僧伽的生活是沈默及法

㉖ 關於波羅提木叉條文的數目，參考拙著《律藏の研究》，一九六〇年，頁四三〇以下。
㉗ 參考拙著《原始仏教の研究》，頁四五四以下。

談。之後退回自己的房間繼續坐禪，而在後夜時就寢。在每個月的布薩日，會為來精舍參訪的信眾們授五戒及說法。比丘的布薩則是每月二次，在布薩日的夜裡，比丘單獨舉行布薩的集會，誦波羅提木叉。

比丘的生活原則上是遊行的生活，並不定居於一個地方，因此所持物也是很簡樸；三衣與缽、坐具、漉水囊，此「六物」是比丘的財產。但是雨季 (91)上 的四個月之中，有三個月間為了雨安居而定居於一處，這期間進行坐禪或佛法的學習。安居結束日則舉行自恣儀式（解散式），再度出發遊行，但是安居後因為要縫製三衣，所以也有一段時間停留在原地。在印度是以大塊的布來裹身，所以布本身就是衣服。在家人使用白布，但是佛教的比丘則是染成袈裟色（kāsāya，黯淡的黃色）來使用，所以稱為袈裟衣，有下衣（五條袈裟）、上衣（七條袈裟）、大衣（九條至二十五條袈裟）三種衣。衣服的原料是以木棉為主，但也可使用麻、絲、羊毛等。要作三衣需大量的布，但由布施取得並不容易。對比丘們而言，遊行的前方並非已有完備的精舍，因此露宿或住宿於樹下也是常有的事，除了雨季以外的八個月幾乎不下雨，所以住樹下也不是非常痛苦。弟子們中也有主動過苦行生活的比丘，後來這種苦行式的生活法歸納起來，稱為頭陀行（dhūta，十二或十三頭陀）；大迦葉即是以頭陀行的實踐者而著名。 (92)上

第六節　原始經典的成立

第一結集

佛陀入滅後，大迦葉考慮到，佛陀的教法如果一直被放置不理的話，會很快就湮滅無聞，而想要舉行教法的結集（saṅgīti）。他向聚集起來的佛弟子們提案而得到了贊同，便於王舍城集合五百位佛弟子，結集了佛陀的一代說法；稱為「第一結集」㉘。「結集」也譯作「合誦」，是將記得的教法共同誦出的意思。雖然有不少學者否定第一結集，但是諸部派的文獻裡都有記載，所以或許可以看作是以某種形式進行了遺法的結集。

此時的教法（Dhamma）是由佛陀的常侍弟子阿難（Ānada）誦出，律（vinaya）是由理解戒律很深的優波離（Upāli）誦出，而誦出了後來成爲經藏、律藏原形的內容；但論藏的成立是更晚的事。爲了便於記憶這些法與律，上(94) 將重要的教說整理成簡單的短文契經（sūtra），或造詩句（gāthā，伽陀）而傳承下來。但是似乎是在這些梗概大要中附加說明解釋而傳承下來，在伽陀方面也附隨了具有說明的因緣（nidāna）而記憶下來。後來將這些短文或詩句綴合起來，加上連結的文章，整理出長篇的教法，而稱爲「法門」（dhammapariyāya or pariyāya）。後來編集了長文的「經」（sutta, suttanta）；經是「縱線」的意思，是指將豐富的意思整理爲短的文章。但是佛教後來也整理了許多長文的經典，整理出來的長文經典的內容是至佛滅後約百年左右爲止。

還有關於律方面，戒律的條文，亦即波羅提木叉，是比較早整理出來的。而戒律的條文稱爲「經」，其解說稱爲「經分別」（suttavibhaṅga），也可視爲是較早就確定下來的。因爲正確地瞭解條文的意思，對比丘們來說，在爲了過正確的戒律生活上是很重要的，且可說與此並行的，也將僧伽營運的規則集中起來。僧伽的運作規則稱作「羯磨」（kamma），成爲律藏「犍度部」的中心。在後世整理出所謂百一羯磨之多的大量羯磨，不過自最初爲了教團的營運即已經有相當多的羯磨了。波羅提木叉與犍度部的原形確定下來，可以視爲是在佛滅後百年左右。

這些教法或戒律的憶持似乎是分工進行的，自古以來僧伽裡就有經師（suttantika）、持律師（vinayadhara）、說法師（dhamma-kathika）、持法師（dhammadhara）。但是自第一結集的法與律起，到現在所存的經藏與律藏，上(95) 是經由怎樣的路徑發展的，則很難追溯定位。不管如何，到原始佛教的末期，教法經整理而成「經藏」（sutta-piṭaka），律則成「律藏」（vinaya-piṭaka）。然而因爲佛滅後百年左右，原始佛教分裂爲大眾部及上座部，所以

㉘ 關於第一結集，參考赤沼智善《仏教經典史論》，一九三九年，頁二以下。金倉円照《印度中世精神史》中，頁一九六。塚本啓祥《初期仏教教団史の研究》，一九六六年，頁一七五以下。J. Przyluski: *Le concide de Rājagṛha.* Paris, 1926-8.

教法的傳持也轉移到部派教團上。其後，上座部及大眾部各自引起內部分裂，最後分爲十八部，而經藏及律藏也都在各部派傳持之間，蒙受部派上的增廣及改變；這些即是以巴利語（Pāli-bhāsā）傳於錫蘭，或是傳到中國而漢譯，現在我們得以利用的經藏、律藏。其間因爲經歷長久歲月，所以縱使在原始佛教的末期，經律二藏已經纂集出來，現在要去探知那時的原形也是不可能的。但是由許多地方可以明白，經藏、律藏的現在形態，其古層與新層有互相交錯混入的情形 ㉙ 。

說到關於經藏與律藏的現在形態，在阿育王時代由摩哂陀（Mahinda）傳到錫蘭的佛教，是以巴利語傳持的，其經藏被整理爲五尼柯耶（nikāya，部、集成），是上座部（Theravāda）系的分別說部（Vibhajjavādin）所傳持的。巴利語是中印度西南的卑提寫（Vedisa, Bhilsa）地方的古代方言，這裡是摩哂陀母親的出生地，此地的佛教由摩哂陀傳到了錫蘭。相對地，由北印度經由中亞傳到中國的經藏稱爲《阿含經》，在中國共譯出了四種《阿含經》。但是一般說《長阿含經》是法藏部所傳持的，《中阿含經》及《雜阿含經》是說一切有部所傳持的，《增一阿含經》是大眾部所傳持的，不過漢譯的《增一阿含經》似乎不是大眾部所傳持的。律藏方面，有巴利語的上座 (96)上 部律，在漢譯裡有法藏部的四分律、說一切有部的十誦律、化地部的五分律、大眾部的摩訶僧祇律、根本說一切有部律等五種律藏。藏譯方面也有根本說一切有部律，這些內容如下所示：

「律藏」(vinaya-piṭaka)：

I 經分別（Suttavibhaṅga）
- 比丘戒經分別（Mahāvibhaṅga）
- 比丘尼戒經分別（Bhikkhunīvibhaṅga）
  - 波羅夷章（Pārājikā）
  - 波逸提章（Pācittiyā）

㉙ 關於阿含及律的新古層，參考宇井伯壽〈原始仏教資料論〉(《印度哲學研究》第二)，和辻哲郎《原始佛教の實踐哲學》序論，拙著《律藏の研究》第一章。H. Oldenberg: *The Vinayapitaka.* Vol. I, Introduction. T.W. Rhys Davids: *Buddhist India.* p.176ff.

II 犍度部（Khandhaka）

大品（Mahāvagga）分為十章

小品（Cullavagga）分為十二章

III 附隨（Parivarāpāṭha）

「經藏」（sutta-piṭaka）：

五部（Pañcanikāya，上座部所傳）	四阿含
長部（Dīgha-nikāya，三十四經）	長阿含經（三〇經，法藏部所傳，西元四一三年譯）
中部（Majjhima-nikāya，一五二經）	中阿含經（二二一經，說一切有部所傳，三九八年譯）
相應部（Saṃyutta-nikāya，二八七二經）	雜阿含經（一三六二經，說一切有部所傳，四四三年譯）
增支部（Aṅguttara-nikāya，二一九八經）	增一阿含經（四七一經，所屬部派不明，三八四年譯）
小部（Khuddaka-nikāya，十五部）	漢譯為部份，義足經、法句經、本事經、生經等。

上(97)

律藏所示為巴利律的組織；，漢譯諸律的組織與大綱也與此相同。巴利律已由 H. Oldenberg 出版（*The Vinayapiṭaka in Pali*. 5 Vols, London, 1879-83），此書有巴利聖典學會（Pali Text Society, P.T.S.）的翻印版，還有戒經（Pātimokkha）的出版。英譯是由 T.W. Rhys Davids 及 H. Oldenberg 翻譯了一

㉚ 關於律藏的組織，參考拙著《律藏の研究》第四、六章。

部份，收於 SBE.（*The Sacred Books of the East*. Vols. XIII, XVII, XX）裡。全譯本是由 I.B. Horner 譯出（*The Book of The Discipline*. 1949-52），收於 SBB.（*The Sacred Books of the Buddhist*. Vols. X, XI, XIII, XIV, XX）。日譯本收於《南傳大藏經》第一至五冊。Buddhagosa：*Samantapāsādikā*. 7 Vols.（漢譯《善見律毘婆沙》）是巴利律的註釋。漢譯律藏有《四分律》等五種，收錄在《大正新修大藏經》的第二十二至二十四冊。廣律之外也有戒經、律疏。在日譯的《國譯一切經》律部第二十六冊裡，包含廣律、戒經、律疏，其解題、註記等，是有益的參考資料。藏譯律典則收在《影印北京版西藏大藏經》第四十一至四十五冊，律疏則收在第一百二十至一百二十七冊。藏譯 (98)上 本全部都是根本說一切有部有關的律典，梵文的律藏原典並不完整，有在中亞由伯希和探險隊、德國探險隊所發現的殘卷，大部份是說一切有部、根本說一切有部、大眾部的戒經、經分別、犍度部、羯磨本等殘卷。還有羅睺羅僧克里帖衍那（Rāhula Sāṃkṛtyāyana）在西藏所發現而保存於巴特那的梵本裡，也有大眾部系的戒經、比丘尼律，並已經出版了。W. Pachow and R. Mishra: *The Prātimokṣasūtra of the Mahāsāṅghikās. Allahabad*, 1956; G. Roth: *Bhikṣuṇī-Vinaya including Bhikṣuṇīprakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣuprakīrṇaka of the Āryamahāsāṃghika- Lokottaravādin*. Patna, 1970; B. Jinananda: *Abhisamacārikā*（*Bhikṣuprakīrṇaka*）. Patna, 1969. 最完整的梵文律藏是在喀什米爾的吉爾吉特（Gilgit）舊塔所發現的根本說一切有部律的寫本，主要由 N. Dutt 出版。N. Dutt: *Gilgit Manuscripts*. Vol. III, Parts 1-4, *Mūlasarvāstivāda- Vinayavastu,* Srinagar. 1942-54. 戒經則由 A. Ch. Banerjee 出版（一九五四年）。由於律藏的資料很豐富，經由這些律藏的比較研究，可能推測得知部派以前的狀態 ㉛ 。

經藏 ㉜ 在巴利方面完整地流傳下來，但是漢譯方面僅存說一切有部的中、雜二阿含經，法藏部的《長阿含經》，部派不明的《增一阿含經》而已

㉛ 關於律的文獻，參考拙著《律藏の研究》頁五十八以下。

㉜ 關於經藏的組織，參考前田惠学《原始仏教聖典の成立史研究》頁六一九以下。

㉝。巴利語的《阿含經》雖在錫蘭、緬甸、泰國等也有出版，但 T.W. Rhys Davids 於一八七八年組織了 Pali Text Socity，在諸學者的援助之下作有組織性的出版，不過《本生經》是由 V. Fausböll 所出版（*The Jātakam together with its commentary*. 7 Vols, 1877-97）。巴利《阿含經》的英譯大部份已由 P.T.S. 出版，日譯本收於《南傳大藏經》第六至四十四冊，其他也有若干翻譯㉞。巴利的五尼柯耶有覺音的註釋，*Sumaṅgalavilāsinī*（吉祥悅意）等，皆已由 P.T.S. 出版，這些是研究《阿含經》必讀的參考書。漢譯《阿含經》收錄於《大正大藏經》第一、二冊，除四阿含經之外，也包含了許多阿含經系統的單行經的翻譯。《國譯一切經》阿含部是其日譯，在漢巴阿含的比較上，早期有　崎正治的對照，完整的比較以赤沼智善的《漢巴四部四阿含互照錄》（一九二九年）較受重視。藏譯《阿含經》只不過是包含於長、中、雜阿含經的一些單經而已（影印北京版第三十八至四十冊），梵文的《阿含經》㉟主要是在中亞所發現的寫本殘卷，雖然有很多在雜誌上發表，但是有 A.F.R. Hoernle 所整理出版。另外德國探險隊在中亞蒐集到的，是由 E. Waldschmidt 及其門下所出版㊱；其中有《涅槃經》、《大本經》、《四眾經》、《*Udanavarga*》，及其他許多重要的經典。古法句經是由 J. Brough 所出版（*The Gāndhārī Dharmapada*. Oxford, 1962）。

上(99)

九分教與十二分教

有學者主張，原始佛教的教法（dhamma）在整理爲四阿含、五尼柯耶之前，先被整理爲九分教（Navaṅga-sāsana）或十二分教（Dvādaśāṅga-

---

㉝ 關於增一阿含的所屬部派，參考拙著《初期大乘仏教の研究》頁二十九以下。

㉞ 關於巴利語佛教文獻，參考 W. Geiger: *Pāli Literatur und Sprache*. Strassburg, 1916, English translation by B. Ghosh, Calcutta, 1956。

㉟ 關於梵文的阿含經，參考山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，一九五八年，頁三十二以下。

㊱ A.F.R. Hoernle: *Manuscripts remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*. Oxford, 1916. 關於德國探險隊所發現寫本的出版，是 E. Waldschmidt: *Sanskrit-handschriften aus den Turfanfunden*. Teil, I. Wiesbaden, 1965, ss. XXVI-XXXII.

dharmapravacana）。九分教是巴利經典和摩訶僧祇律之說；十二分教（十二部經）傳承於法藏部的長阿含或四分律、說一切有部的中阿含或雜阿含、化地部的五分律、根本說一切有部律等。 (100)上

九分教（navanga-sāsana）：

1. 契經（sutta）
2. 祇夜（geyya）
3. 授記（veyyākaraṇa，記說）
4. 伽陀（gāthā）
5. 優陀那（udāna，自說）
6. 如是語（itivuttaka）
7. 本生（jātaka）
8. 方廣（vedalla）
9. 未曾有法（abbhūtadhamma）

十二分教（dvādaśāṅga-dharmapravacana）：

1. 修多羅（sūtra）
2. 祇夜（geya）
3. 授記（vyākaraṇa）
4. 伽陀（gāthā）
5. 優陀那（udāna）
6. 尼陀那（nidāna，因緣）
7. 本事（itivṛttaka）
8. 本生（jātaka）
9. 方廣（vaipulya）
10. 未曾有法（adbhūtadharma）
11. 譬喻（avadāna）
12. 論議（upadeśa）

十二分教是九分教加上因緣（nidāna）、譬喻（avadāna）、論議（upadeśa）三支而成。九分教與十二分教何者較古，並無決定性的證據，但是一般以爲九分教較古老㊲。而九分、十二分與四阿含、五尼柯耶何者較古老，這點雖然也有尚未解明的地方，但許多學者認爲九分、十二分較古。確實九分、十二分似乎保存了古老的成分，但是《本生經》似乎是新成立的，所以無法遽下斷言說其是較古的。這隱含了應將五尼柯耶的第五「小部」與四阿含雜藏的「雜藏」合起來考察的問題。 (101)上

㊲參考前田惠學，前引書頁四八二以下。

第七節　教團的發展與分裂

佛滅後的教團

佛陀入滅後的佛教教團，不過只是擴及中印度的地方教團。佛陀的誕生地藍毘尼及入滅地拘尸那在中印度的北邊，開悟地佛陀伽耶在中印度的南部，最初說法的初轉法輪地鹿野苑在中印度的西部；這四個地方爲「四大聖地」（cetiya），在佛滅後成爲崇仰佛陀的信眾們巡禮朝聖之地而繁榮起來（*DN*. Vol. II, p.140）。初期佛教徒眼中的「中國」（Madhya-deśa）㊳，也認定是以中印度爲中心。

但是佛教教團在佛滅後逐漸往西方及西南方傳播、發展，這是由於中印度的南方爲頻陀山脈（Vindhya）的高原所阻斷，而東方則是酷熱的未開發地區；特別是西南方的傳道日益進展。西方的佛教發展還略遲一些，似乎是因爲西方是婆羅門教的穩固地盤。

佛陀在世的時代，已經有佛法自中印度傳到西南印度西海岸方面的傳說。十大弟子之一的大迦旃延（Mahākaccāna）是阿槃提（Avanti）出身的（阿槃提的首都是鬱禪尼〔Ujjanī〕），善於將簡單的教法加以詳細解說（巧分別），他後來回到故國阿槃提教化大眾的事情記載於《阿含經》中。特別是有名叫億耳（Soṇakuṭikaṇṇa）的弟子在阿槃提跟隨大迦旃延出家，後來到舍衛城參問佛陀。那時大迦旃延託億耳請佛陀許可在南路阿槃提（Avantī Dakkhiṇāpatha）有關戒律的五個例外（五事），是有名的事件；「五事」之中，包括了在邊地因爲難以聚集十位比丘，所以五位比丘的僧伽也可以授具足戒之事。億耳是阿波蘭多（Aparanta，邊國）出身的，阿波蘭多比鬱禪尼更西方，是印度的西海岸地方。

上(104)

㊳ 宮本正尊《根本中と空》頁三七〇。

在上座部系的諸律中，億耳是大迦旃延的弟子，但是在大眾部系的摩訶僧祇律裡，億耳則是富樓那（Puṇṇa）的弟子。富樓那是輸那鉢羅得迦的蘇婆羅迦（Suppāraka）出身，蘇婆羅迦也作首婆羅（Sopāra），是印度西海岸的海港；附近曾發現阿育王的碑文，相當於孟買（Bombay）稍北之處。富樓那也自得悟起即回到故鄉從事教化，度了許多弟子；有他向佛陀表明決心教化的著名經典（*MN*. No. 145）。或許是由於他們的努力，在此地為佛教紮下根基。佛教有不少商人信眾，經常可見於《阿含經》中，由各地因商務而來到中印度的人皈依了佛教，回國後推廣佛教於故里；富樓那或大迦旃延也 (105)上 都是其中之一。還有，大迦旃延不只在阿槃提，也在摩偷羅（Mathurā, Madhurā，德里附近）地方弘化；也有他曾弘法於此地的經典。

依《經集》的〈彼岸道品〉(Pārāyana-vagga)「序偈」，說到住在德干高原的瞿達婆梨（Godhāvarī）河上游的婆羅門跋婆梨（Bāvarī），聽到佛陀的名聲後，為了聞法而派遣十六位弟子的事情。十六位弟子由瞿達婆梨河上游的波提陀那（Patiṭṭāna、Paithan）經由南路，也就是由鬱禪尼，經過卑提寫、憍賞彌、沙祇而到舍衛城。然後這十六位婆羅門童子問佛，佛陀予以回答的內容即成為〈彼岸道品〉而流傳下來。這部經有非常古老的巴利語文體形態，與《經集》的〈八法品〉(Aṭṭhaka-vagga）一起被視為是《阿含經》中最早成立的。但即使文體古老，這些文體與阿育王碑文的文體相較之下，似乎並無法斷定其新古；僅依文體是古而決定〈彼岸道品〉是佛陀在世的作品，似乎牽強了些。而且傳述這個聞法因緣的「序偈」，較〈彼岸道品〉的本文還要晚成立，因此以「序偈」的敘述來確定佛陀在世時，佛陀的名聲已傳到德干地方，似乎有困難。

(106)上 但無論如何，由以上種種資料似可確定，佛滅後佛教教團首先向南路方向擴張勢力。阿育王的兒子摩哂陀的出生地也是在鬱禪尼，摩哂陀傳到錫蘭的是巴利語的佛教，但與阿育王碑文作比較研究下，巴利語也最接近靠近阿波蘭多的迦提瓦（Kāthiāwar）半島之吉爾那（Girnār）的碑文。所以可知在阿育王的時代，這地方的佛教已經很發達了㊴。

政治情勢

在政治方面，佛陀晚年時摩竭陀國的國王是阿闍世王（Ajātasattu）。根據錫蘭史傳，佛陀的入滅是在阿闍世王即位八年時。阿闍世王雖然是弒父即位，但他是英明的君主，征服中印度各地，鞏固摩竭陀的王權。王朝在他之後持續了數代，到那迦逐寫迦王（Nāgadāsaka）時爲人民所廢，由大臣修修那伽（Susunāga）即位，開創了修修那伽王朝。此時代的阿槃提也被摩竭陀國所征服，但修修那伽王朝不久也滅亡了，難陀王朝（Nanda）繼起。難陀王朝征服了印度較廣的領土，而持有強大的軍事武力，但只不過是二十二年的統治，這王朝便滅亡了。亞歷山大大帝率領大軍入侵西北印度是在西元前三二六年，就是在這個時代；但是亞歷山大只征服西北印度便撤軍回去，而於西元前三二三年客死於巴比倫，因此印度的中原得以倖免於被希臘征服。

上(107) 但在歷經希臘人入侵的混亂後，青年旃陀羅笈多（Candragupta）舉兵，借宰相憍提略（Kauṭilya）之助推翻難陀王朝，創立孔雀王朝（Maurya）。然後他自西北印度將希臘人的勢力一掃而空，征服全印度，建立強大的王國。旃陀羅笈多統治王國二十四年，繼其後的是他的兒子頻頭沙羅（Bíndusāra），在位二十八年，其子爲阿育王（Aśoka, Asoka），在西元前二六八年左右繼位。

根據錫蘭史傳，佛陀入滅到阿育王即位爲止共二一八年；若依北傳，這段期間約爲百年。如果前述諸王實際存在的話，百年之說在年代上未免太短了。在《阿育王傳》等北方傳承裡，從頻毘娑羅王到阿育王時代的蘇深摩（Susīma）爲止，總共列舉了統治摩竭陀的十二位國王的名字（T 50.99c, 132b），但是並未列出各王的統治年代。無論如何，要決定阿育王是在佛滅百年後出世，或是在佛滅二一八年後即位，是很困難的。這個問題無法忽視政治史的資料，但是政治史資料多而繁雜，其間有種種不一致，任何資料都有無法成爲絕對根據的困難。但是在這些資料中，錫蘭史傳所載的王統年代

㊴ 關於佛滅後的佛教，參考前田惠學《原始仏教聖典の成立史研究》第一編。

論是比較可信的；可是這個年代論，從佛教教團史的立場完全接受也是有困難的。因此這裡暫且不論王統的年代論，而以錫蘭史傳的教團史資料及北傳教團史資料爲依據，來論述由佛滅到阿育王爲止教團的發展㊵。 (108)上

第二結集與根本分裂

如上所述，佛教教團在佛滅之後由中印度向南路方向進行教法弘傳，但也漸漸向西方推進。成爲西方佛教重要根據地的是摩偷羅（Mathurā, Madhurā），是閻摩那河沿岸的都市，即是在德里稍微東南方的古城，比起中印度是遠遠地位於西方。摩偷羅雖是黑神（Krishna, Kṛṣṇa）信仰的起源地，但是有一段時期佛教非常繁盛，成爲說一切有部的長期根據地。有經典說大迦旃延曾在摩偷羅傳道過，但並沒有經典提到佛陀曾到訪此地；佛陀以「摩偷羅有五禍」而避開。總之因爲是遠離中印度之地，所以佛教傳到這裡需要相當長的時間。

在佛滅百年舉行第二結集的時代，摩偷羅似還未是重要的佛教據點。第二結集的成立，是因爲毘舍離（vesāli）的比丘們從事違反戒律的十種問題（dasa vatthūni ，十事），而與反對的人們起了諍論。爲了裁決這個紛諍，七百位比丘聚集在毘舍離；此時這十事以違反戒律而被否決了。這七百人會議雖是以十事的審議爲主，但其後舉行了聖典的結集。因爲這個傳說存在於錫蘭王統史的《島史》（*Dipavaṃsa*），故稱這七百人會議爲「第二結集」㊶。 (109)上

所謂十事即是：(1)鹽淨；(2)二指淨；(3)聚落間淨；(4)住處淨；(5)隨意淨；(6)久住淨；(7)生和合淨；(8)水淨；(9)不益縷尼師檀淨；(10)金銀淨；全部都是有關戒律的事情㊷。這些在二百五十戒中全都被禁止，但由於難以執行的地方不少，所以要求認可爲例外；這可以看作是要求戒律有彈性的運動。特

㊵ 關於政治史，參考金倉円照《印度古代精神史》頁三三八以下，中村元《インド古代史》上，頁二四三以下、頁二七七以下，塚本啓祥《初期仏教教団史の研究》頁六十二以下等。

㊶ 有關「第二結集」，參考赤沼智善《仏教經典史論》頁八十四以下、拙著《律藏の研究》頁六七一以下、金倉円照《印度中世精神史》中頁二一六以下、塚本啓祥《初期仏教教團史の研究》頁二〇八以下等。 M. Hofinger: *Étude sur le concile de Vaiśālī*. Louvain, 1946.

別是第十的「金銀淨」，本來戒律中禁止比丘接受金銀，但是此時要求放寬限制，這是十事中最大的諍論點。以下依律部的〈七百犍度〉簡單地說明這個問題：佛滅百年之際，遊行到毘舍離的耶舍迦蘭陀子（Yasa-kākāṇḍakaputta）比丘，看到毘舍離的比丘們接受信眾金銀的布施而予以檢舉。但是耶舍反而遭到毘舍離比丘們的排斥，以致於得向西方的比丘們求援。

耶舍求援的對象是阿槃提與南路（Avantī-Dakkhināpatha）的比丘，及波利邑（Pāṭheyyakā）的比丘們。阿槃提、南路方面，因大迦旃延與富樓那的傳道已經有所進展，因此並不難想像在佛滅百年的時代出現有力的僧團。其次，波利邑比丘即是住於波利邑的比丘之意，這波利邑似乎是指憍薩羅的西方，遠在舍衛城西方，包括像是僧迦舍（Saṃkassa）及曲女城（Kaṇṇakujja，迦那鳩闍）

上(110)

等地，由此稍向西行即摩偷羅。在波利邑方面也有相當有力的教團，而且當時西方有影響力的長老商那和修（Saṃbhūta Sāṇavāsī）住在阿呼河山（Ahogaṅga），另一位教界的長老離婆多（Revata）住在須離邑（Soreyya）。離婆多所住的須離邑似在僧迦舍附近，僧迦舍是恆河上游沿岸的城市，由此向西直線距離約二百公里即到摩偷羅。波利邑是以僧迦舍為中心的地域，與阿槃提、南路同為佛滅百年之際西方佛教教團的中心地，稍微擴大即為摩偷羅佛教。因此佛滅百年時，佛教教團已經跨越中印度的範圍，擴大到西方了。

十事之諍，因為耶舍求援於西方比丘，似乎成為東西比丘之諍，但是東方（指摩竭陀與毘舍離等）的比丘中也有反對十事的，所以可以看作是主張彈性守戒律允許特例的寬容派比丘，與應徹底嚴守戒律的嚴格派比丘的對立。佛滅既已百年，隨著教團的擴大，比丘數也跟著增加，想法也出現差異，在教團裡十分有可能產生對立。在會議中，雖然全面通過嚴格派的主張，但這似乎是因為長老比丘中嚴格派佔多數的緣故。東西方各推出四位代表，由他們審議決定。由於長老比丘被選為代表，十事就都被判為「非

上(111)

事」，但是不認同這個決定的人很多，因此也就成了教團分裂的原因。

⑫ 關於「十事」，參考金倉円照〈十事非法に対する諸部派解釋の異同〉（同《インド哲學仏教學研究》Ⅰ，一九七三）。

不接受這個決定的比丘們聚集起來，成立了大眾部（Mahāsaṃghika），所以佛教教團就這樣分裂為上座部（Theravāda，Sthaviravāda）與大眾部；稱為「根本分裂」。在「大眾部」中，因為有人數較多的意思，所以這個名稱表示寬容派的比丘們人數較多。北傳佛教資料中，敘述部派佛教分派的順序及各部派教理的作品有《異部宗輪論》，但是在《異部宗輪論》中說，根本分裂的原因是「大天五事」；不過許多學者認為這是把枝末分裂的原因上推到根本分裂，是不正確的。十事的事件是起於佛滅百年，是以諸部派的律藏為始，這在許多資料中是一致；而根本分裂起於佛滅百年一事，則是錫蘭所傳的《島史》（*Dipavaṃsa*）、《大史》（*Mahāvaṃsa*），及北傳的《異部宗輪論》所說的。關於部派分裂，雖然也有西藏種種傳承，但是南北兩傳一致的「佛滅百年，上座、大眾二部分裂」說，是最妥當的見解。而且十事事件是佛滅百年之事，上座部、說一切有部、化地部、法藏部等諸部派的律藏也都同樣說到了，所以不得不同意這就是分裂的原因。但是以為「大天五事」是因此事而起的看法，也不是不可能的。「大天五事」是名為大天（Mahādeva）的高僧提出五個主張，即是：(1)餘所誘；(2)尚有無知；(3)還有猶豫；(4)他人使其悟入；(5)道因於聲而起。這傳述於北傳的《異部宗輪論》或《大毘婆沙論》，但在南傳上座部的《論事》中也有收錄，可以看作是部派佛教時代論諍主題的一種。

(112)上

還有，雖然大眾、上座分裂，但是因為佛教橫亙於印度的廣大地域，而且是交通不便的時代，所以並非在很短的年月之間就完成分裂的。因此何時產生分裂，花了多少時間才完成，是無法說明的；總之在這百年間教團產生分裂，因而在各地的現前僧伽間持續著關於分裂的種種諍論。還有，根據《異部宗輪論》，大眾部的教理上，在其佛身論及菩薩觀中顯示了較進步的思想，不過這似乎是表示大眾部後期發展的思想，不是自分裂的最初就有如此發展成熟的思想。

僧伽的相承與商那和修

在諸部派律藏的〈七百犍度〉中一致提到的是，佛滅百年之際教團的長老，東方是一切去（Sabbakāmī），西方是前述的離婆多及商那和修。這幾位在錫蘭的傳承中也受到重視，其中商那和修與北方的傳承有共通點。

北方的《天譬喻》(*Divyāvadāna*)、《阿育王傳》、《阿育王經》、《根本有部律雜事》中提到了佛陀入滅後教團的師資相承，接著是大迦葉（Mahākaśyapa）、阿難（Ānada）、商那和修（Saṇakavāsī）、優波毱多（Upagupta），而商那和修的同門有末田地（Madhyāntika）。末田地是阿難入滅前的弟子，因此可看作是約略與優波毱多同時代的人。在這些弟子當中，與錫蘭傳承相連的是商那和修、優波毱多、末田地等。

上(113)

首先，律藏七百結集所說的商那和修是阿難的弟子，《阿育王經》所說的商那和修也是阿難的弟子，且都是佛滅後百年的人。〈七百犍度〉中說的商那和修住在阿呼河山，而《阿育王經》所說的商那和修則是住在摩偷羅國的優留曼荼山（Urumuṇḍaparvata, *Divya*. p.349）。兩者山名雖然不同，但也記載了優留曼荼山位於船行可到的地方，而阿呼河山也是在船行可至之處（但是 Ahogaṅga 之名中有 gaṅga ，所以應是面向恆河的山）。在錫蘭史傳中，師承是優波離、陀娑（Dāsaka）、蘇那拘（Sonaka）、私伽婆（Siggava）、目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa），商那和修雖然未被列入傳承中，但是作爲阿育王之師的帝須也曾住於阿呼河山（*Samanta*. p.53），阿育王曾爲了迎接他而派船前去。帝須坐船由阿呼河山來到華氏城（Pāṭaliputra ，巴連弗邑）。北傳中則以商那和修的弟子優波毱多爲阿育王之師，優波毱多住於優留曼荼山，《阿育王傳》說阿育王爲了迎接他而派遣船隻，即優波毱多也同樣是乘船來到華氏城。這樣看來雖然兩山之名不同，但是可以看到許多共通點。不過北傳的「商那和修」的名字前並未附上「三浮陀」（saṁbhūta）之名，因此雖然無法立即視爲同一人，但因爲都是阿難的弟子，年代也同是佛滅百年，住的地方也類似，所以應當是同一人。

上(114)

若依錫蘭的《島史》、《大史》、《善見律毘婆沙》(*Samantapāsādikā*)，律的傳承順序是優波離（Upali）、陀娑（Dāsaka）、蘇那拘（Sonaka）、私伽婆

（Siggava）、目犍連子帝須。南傳中以帝須爲阿育王之師，所以到阿育王爲止教團已經歷了五代；而在《阿育王傳》等北傳中，到優波毱多爲止是四代。錫蘭史傳的律的傳承中並未出現商那和修，這或許是師徒傳承不同所致。因是南傳提出律的系譜，所以是優波離的系統。帝須的和尚是私伽婆，而私伽婆的和尚是蘇那拘，依序上溯到優波離；相對地，商那和修如上所述是阿難的弟子，所以並不列入這個傳承，這是因爲系統不同的緣故。

在北方傳承中，優波毱多的和尚是商那和修，而商那和修的和尚則是阿難，這是《阿育王經》所述的。但是阿難的和尚是否是大迦葉則很可疑；在 (115)上 巴利律中說到，阿難的和尚是卑羅吒尸沙（Belaṭṭhasīsa, *Vinaya* Vol. IV, p.86）。恐怕阿難的和尚並不是大迦葉，既然如此，爲何立了大迦葉、阿難、商那和修、優波毱多的相承？這或許是因爲在佛滅後的教團中，大迦葉主宰第一結集，是最有力的長老。在《阿含經》中提到佛陀也讓半座給大迦葉坐，叫他說法，而佛陀將糞掃衣與大迦葉的麻布僧伽梨互換，有如此尊重大迦葉的事蹟。大迦葉在舍利弗、大目犍連亡後，在佛滅後的教團中被認爲是繼佛陀之後最有威望的長老，因此在阿難的弟子系統中提到相承時，因爲立沒沒無聞的阿難的和尚無法提高阿難的權威，所以作出由大迦葉到阿難有「付囑法藏」的傳說。

但實際上在《阿含經》及《律藏》中提到不少大迦葉和阿難不和的傳說，特別是有很多阿難的徒眾非難年老大迦葉；這或許是因爲在佛滅後的教團裡，起初似乎是大迦葉的勢力強大，但逐漸地阿難的徒眾的力量變強了。

阿難是西方緣很深的人。在《阿含經》中提到不少阿難停留在憍賞彌（Kosambī）的瞿師羅園（Ghositārāma），說法教化大眾的事蹟（赤沼智善 (116)上 《印度佛教固有名詞辭典》p.25-28）。憍賞彌是在中印度的西方，由於阿難喜好教化於西方的緣故，其弟子中向西發展的人也有不少。第二結集時代的八位長老中，甚至有六位是阿難的弟子，這似乎是因爲佛弟子中阿難比較長壽，所以他的弟子們在佛滅百年之際正好成了佛教界最年長的比丘（阿難在佛入滅時仍擔任侍者，但是「侍者」的角色卻不是長老比丘所擔任的，或許那時候阿難是五十歲左右。《長老偈註》及《大智度論》中說阿難侍佛二十

五年，若是自一出家就成爲佛陀的侍者，則佛滅時阿難是四十五歲，因此佛滅之後阿難似乎有可能再活三十至四十年）。阿難的弟子商那和修，若依《阿育王經》所述，則是王舍城出身，但卻弘傳於西方摩偷羅的人。商那和修的弟子優波毱多則是摩偷羅出身（T 50.114b, 117b），即在商那和修時代，弘傳線已經延伸到摩偷羅了。

錫蘭史傳在承認主持第二結集的代表比丘們多數是阿難弟子的同時，也提出自己相承的系譜是優波離的系統，似乎是因爲摩哂陀的和尚實際上是目犍連子帝須。錫蘭佛教最重要的人物，是弘傳佛法到錫蘭的摩哂陀。摩哂陀的和尚是帝須，再順序上溯到優波離。如此由和尚到弟子的相傳，主張自己受戒的正當性也是重要的，所以很難想像摩哂陀的和尚的法系被遺忘，或被故意弄亂，這對佛教教團來說是「神聖的問題」。由優波離到帝須之間的蘇那拘、私伽婆等未在教團史上出現，正顯示出這個傳承的眞實性；因爲這是和尚到弟子相承的系譜，並不是蘇那拘或私伽婆統理那時代的教團的意思。

上(117)

如上所述，一如在錫蘭史傳中見到的，以戒律相承的世系來說，自佛滅到阿育王爲止共有五代；但在北傳《阿育王傳》的傳承中，因爲阿難弟子商那和修很長壽，所以到阿育王時代只是第四代優波毱多的時代。阿難到商那和修，接著到優波毱多，是「和尚與弟子」的關係，但是大迦葉與阿難之間並無和尚與弟子的關係，所以北傳才將其傳承採用「法藏的付囑」的形式。無論如何，在北傳是以優波毱多爲阿育王之師，南傳則以帝須爲其師。帝須在阿呼河山受迎請，優波毱多則受迎於優留曼荼山，雖然兩者有共通點，但因此就將兩人視爲同一人似乎有點牽強。兩者之一是阿育王之師，或是兩者皆是，目前尚難以下定論。總之，由佛教教團相承所見，主張從佛滅到阿育王即位共二一八年的南傳，其時間過長是無法否認的，反而不得不認爲北傳的一一六年左右是較妥當的。

上(118)

末田地與傳道師之派遣

關於末田地，也可以在南北兩傳裡見到共通點。根據北傳，末田地（Madhyāntika）是阿難最後的弟子，在佛涅槃後百年之時到罽賓（Kaśmīra），

建立坐禪處而住，教化當地的惡龍，弘揚佛法，教導人民栽培鬱金香，使他們得以維持生活。而依據錫蘭史傳，在阿育王的時代由於帝須的提倡，決定由教團派遣傳道師於各地。此時派遣大德於九個地方，派遣末闡提（Majjhantika）到罽賓與犍陀羅；末闡提與五位比丘一起到罽賓，以神通力教化降伏惡龍，說《蛇譬喻經》（*Āsīvisopama-sutta*）教化大眾。南北兩傳的末田地恐怕就是指同一個人；北傳的末田地雖是阿難的弟子，但因爲是最後的弟子，所以年代上可以視爲是與優波毱多同一時代的人；如果優波毱多是阿育王時代的人，由於阿育王皈依佛教，於印度全體傳道似乎變得比較容易，所以在佛教已經擴及到摩偷羅的當時，由於末田地而使佛教傳入罽賓之事是完全可以想像的。

根據錫蘭的傳承，此時由摩竭陀的教團所派遣的大德，除了前述的末闡提之外，以如下所述的各大德爲主，各與五位比丘一起派遣。有五位比丘則可以組織僧伽，授具足戒，因此能擴大僧伽的最少單位是五人。所派遣者如下所示：

(119)上

1. 大天（Mahādeva）：摩醯娑曼陀羅國（Mahisamaṇḍala），《天使經》。
2. 勒棄多（Rakkhita）：婆那婆私國（Vanavāsī），《無始相應》。
3. 達摩勒棄多（Dhammarakkhita）：阿波蘭多迦（Aparantaka），《火聚喻經》。
4. 摩訶達摩勒棄多（Mahādhammarakkhita）：摩訶勒吒國（Mahāraṭṭha），《大那羅陀迦葉本生經》。
5. 摩訶勒棄多（Mahārakkhita）：臾那世界（Yonaloka），《迦羅羅摩經》。
6. 末示摩（Majjhima）：雪山邊（Himavantapadesa），《轉法輪經》。
7. 蘇那拘（Sonaka）、鬱多羅（Uttara）：金地國（Suvaṇṇabhūmi），《梵網經》。
8. 摩哂陀（Mahinda）：錫蘭島（Laṅkādīpa），《小象跡喻經》等。

大天的派遣地摩醯娑曼陀羅國似乎是指耐秣陀河（Narmadā）的南方，也有說是指 Maisolia（位於東南印訖瑟吒那河一帶）。在《善見律》中，大天與末闡提同時為摩哂陀的具足戒師（ācariya）。而在說一切有部的傳說中，大天有二位：一是提倡「五事」而造成根本分裂原因的人；一是住於大眾部內制多山（Caitika）提倡「五事」，造成制多山部分裂的人；後者的大天或說為佛滅二百年的人。制多山是在訖瑟吒那河（Kistna, Kṛṣṇā）的中流，即是在案達羅地方。雖然根本分裂的大天顯然是架空的人物，但難以判定後者的大天是否與帝須派遣的大天同一人。

上(120) 阿波蘭多迦是昔日富樓那曾弘化的西海岸地方，摩訶勒吒即現在孟買附近的 Mahārāṣtra，與那世界則是北印度希臘人的世界，雪山邊即雪山地方，金地國在接近緬甸的東印度方面。

在這裡弘化於雪山的，除了末示摩以外，還有大德迦葉（Kāssapagotta）、阿羅伽提婆（Alakadeva）、鈍毘帝須（Dundubhissara，妙聲）、薩訶提婆（Sahadeva）五位，但是在山齊（Sāñchi）的第二塔發現的數個古代骨瓶中，有雪山地方之師大德迦葉（Kāsapagota）的遺骨及聖者末示摩（Majhima）的遺骨，因此末示摩等教化雪山地方之事也是事實。其次，摩哂陀前往錫蘭時，在山齊附近的卑提寫山（Vedisagiri）精舍整束行囊，告別母親，與五位比丘一起前往錫蘭。或許他們是由鬱禪尼出印度西海岸，沿海岸而坐船南下，繞印度半島南端到達錫蘭。此類派遣傳道師之事，有些也已由碑文證實，大體上可以看作是事實。

總結上述，即阿難在憍賞彌弘化，佛滅百年時教團擴大到僧迦舍、曲女城，及阿槃提、南路方面。接著由商那和修、優波毱多弘化於摩偷羅，其次派遣傳道師到罽賓、南印度、雪山地方等。商那和修、優波毱多時代教團的上(121) 版圖，與次一時代派遣傳道師的地方緊接在一起。因此派遣傳道師，看作是佛滅百年以後到一百五十年以前，應該不是牽強的看法。如果以阿育王在佛滅二一八年即位，就會變成自商那和修到目犍連子帝須為止出現百年的斷層，這期間佛教教團的活動完全停止的現象。

關於第三結集

如上所述，南北兩傳雖有差異，但卻有一致之處，即兩者同樣說，到阿育王爲止，僧伽經過了四至五代；也說到阿育王時代時，罽賓的佛教弘傳已開始了。也可以說佛教在南方已擴展到了德干高原，而且在錫蘭史傳中雖也說到在阿育王時代派遣傳道師於各地，但這似乎不能看作是已經分裂的僧伽其中一個部派的事業。根據錫蘭《島史》，說到第二個百年之間發生枝末分裂，成爲十八部，因爲是在阿育王之前，所以變成大眾部的制多山部等也在阿育王即位以前就在案達羅地方確立了；且因爲自說一切有部也分派出法藏部或飲光部，所以罽賓的說一切有部也在阿育王時代以前就已建立了穩固的地盤；這樣便產生再派遣傳道師的矛盾。接著雖說化地部或犢子部、正量部、法藏部等也已經成立，但似乎不能說這些全都只是位在中印度，亦即在阿育王以前佛教已經擴及全印度，部派的分裂也已經告一段落了。在那時派遣傳道師，不是很難以理解嗎？因此在錫蘭史傳中說，枝末分裂是到二百年爲止，而在此之後派遣傳道師，是有矛盾的。但是，如果傳道師之派遣及部派之分裂都是事實的話，應該是以主張傳道師之派遣在部派分裂之前的北傳比較合理（在錫蘭史傳中，十八部分裂是在阿育王之前一事，參考原書上冊一五五頁）。 (122)上

依照錫蘭史傳，若部派分裂於阿育王之前，則難以理解在阿育王時代僧伽中有紛諍之事；紛諍毋寧是僧伽分裂的前兆。根據錫蘭史傳，在阿育王時代華氏城的僧伽起了紛諍，爲了平息紛諍，阿育王自阿呼河山迎請目犍連子帝須。這恐怕是當時在中印度的僧伽起了紛諍，且根據阿育王碑文，於憍賞彌、山齊、鹿野苑的法敕中，嚴格禁止破僧，敕令破僧的比丘要被開除僧籍還俗（刻了法敕，似乎表示紛諍爲時甚長）。這些法敕所刻的地點是在第二結集時成爲西方比丘、阿槃提・南路的比丘們有力據點的地方，這解釋爲是顯示「十事」以後的根本分裂的情形，才說得通。

錫蘭史傳中說，目犍連子帝須受請至華氏城，他讓異端者還俗，以分別說（vibhajjhavāda）淨化僧伽，之後召集一千人進行第三結集，爲制定標準說而編集了《論事》（*Kathāvatthu*）；而這是阿育王即位十八年的事。但

上(123) 是，如果一如錫蘭史傳敘述，第三集結是在部派已經分裂完畢之後，以分別說來淨化僧伽之事是可能的嗎？而且連憍賞彌、山齊或鹿野苑方面的僧伽之諍也得以令其平靜嗎？雖說之後選了一千人比丘進行結集，但是連其他部派的比丘也選，是可能的事嗎？恐怕這些事都是不可能的，因此無法把第三結集的存在當作是印度佛教全體僧伽之行事。但是在上座部的內部進行過《論事》的編集既是事實，所以曾有過這種意義上的某一結集，但是那並非是阿育王時代，而似乎是較之更晚百年以上的時代。因爲《論事》採取了部派分裂以後各部派的教理而加以批判，所以學者認爲《論事》的完成是在部派成立以後，亦即西元前二世紀的後半，這是在阿育王後約百年。因此如果承認第三結集，似乎應該只是上座部在西元前二世紀後半的事業而已。

由以上各點的考察可知，如錫蘭史傳所言，阿育王以前部派的分裂業已完成，而以自佛滅至阿育王即位爲二一八年，從佛教教團史的立場來說是有困難的。到阿育王爲止，僧伽的相承是四代至五代，其年代視爲「百年餘」是妥當的，而且由各種資料所見，主張阿育王爲佛滅二一八年即位的只有錫蘭傳承而已，在印度本土找不到其他佐證。在《大唐西域記》（T 51.918b）上(124) 中也說到錫蘭王於佛陀伽耶建大覺寺，作錫蘭僧之住所，而在龍樹山（Nāgārjunakoṇḍa）也有錫蘭寺存在過（原書上冊三〇九頁），印度本土與錫蘭有過交涉，但二一八年之說卻似未曾傳來過。在印度本土，佛滅百年或百餘年出世之說遠佔優勢，而在錫蘭也不是只有二一八年之說而已。法顯雖在西元四一六年由印度回國，但他順道經過錫蘭應是在此之前數年，可是他所傳的年數是佛陀「泥洹已來一千四百九十七歲」（T 51.865a），這是佛滅甚至爲西元前一千年以前的說法，所以與二一八年之說並不一致；因此在錫蘭也有和二一八年說不同的說法。

在這以外的印度資料幾乎所有都是以阿育王爲佛滅百年（百餘年）後出世爲主，《大莊嚴論經》卷九（T 4.309c）、《僧伽羅剎所集經》卷下（T 4.145a）、《賢愚經》卷三（T 4.368c）、《雜譬喻經》卷上（T 4.503b）、《眾經撰雜譬喻》卷下（T 4.541c）、《雜阿含經》卷二十三（T 2.162a）、《天譬喻》p.368（*Divyāvadañā*, ed. by Vaidya, p.232）、《阿育王傳》卷一

（T 50.99c）、《阿育王經》卷一（T 50.132a）、《大智度論》卷二（T 25.70a）、《分別功德論》卷三（T 25.39a）等，全部是以阿育王爲佛滅百年後出世。玄奘的《大唐西域記》卷八（T 51.911a）也一樣，而義淨的《南海寄歸內法傳》卷一（T 54.205c）則作「一百餘年」。這些正表示當玄奘或義淨在印度時，百年說正盛行著。在《異部宗輪論》裡，藏譯本作「百年後」，漢譯《異部宗輪論》（T 49.15a）作「百有餘年」；《十八部論》（T 49.18a）與《部執異論》（T 49.20a）作「百十六年」（但《部執異論》的元版及明版作百六十年），而《大雲無想經》卷四（T 12.1097c）作「百二十年」，《摩訶摩耶經》卷下（T 12.1013c）作「二百歲以前」。清辨（Bhavya）的《異部分派解說》（北京版 5640），則有上座部所傳，爲佛滅百六十年阿育王治世時有根本分裂。 (125)上

重視清辨百六十年說的學者，似是以此而依元明版的百六十年，甚至將《異部宗輪論》也改爲百六十年。但是《異部宗輪論》中較元明版爲古的宋版或高麗版是作百一十六年，此外並無支援百六十年的資料，所以就《異部宗輪論》來說，應視爲「百餘年」或「百十六年」才正確。還有，「百六十年」說不過是清辨所傳諸說之一，資料的成立年代也很新，而且要與同樣是上座部的二一八年說如何調和？很難確定何者才是確實的資料。

以上由佛教的教團發展史及佛教內的資料來看，視阿育王爲佛滅百年（百餘年）出世是妥當的。但是由摩竭陀的王統系譜的發展來看，一一六年的話年數太少；採用二一八年說的理由也似乎出現了，或者將兩者折衷而採一百六十年說也是有意義的，但是不可能同時採用各種說法，而在敘述佛教教團的發展時，並沒有打算以二一八年說來說明。

歸納以上所述，自佛滅起佛教教團向西方及西南方發展，而在佛滅後長壽的阿難在教界似乎很有影響力。其後阿難的弟子商那和修在西方教團中變得舉足輕重，但是教團尚未發展到摩偷羅。東方教團有一切去，西方則有離婆多長老，那時候引起了「十事」事件，長老們聚集於毘舍離審議問題。紛諍大體平息下來，但是有許多不接受決議的比丘眾；這件事後來成爲教團分裂爲大眾部與上座部的原因。亦即自佛滅百年左右的一段期間，各地的僧伽 (126)上

似乎紛諍不絕，但是到商那和修的晚年，教團前線已擴及到摩偷羅了。而佛滅百年後阿育王即位，這時商那和修已去世，教團是優波毱多、目犍連子帝須的時代。阿育王皈依了佛教，迎請他們到華氏城。

根據北傳記載，阿育王依優波毱多之勸而一起朝禮佛陀遺跡，並於各地建塔。其次有關目犍連子帝須，南傳曾說到他平息僧伽之紛諍，由他的提倡而派遣傳道師於各地。這時弘傳於罽賓的是末田地，末示摩及大德迦葉被派遣於雪山，大天被派遣於南印度。由於阿育王的皈依及協助，佛教擴及於全印度，但是阿育王在世時，雖然教團的分裂逐漸表面化，但也還沒有成爲決定性的事。而在阿育王滅後，與孔雀王朝的衰微也有關連，教團的分裂成爲事實。以上是上座與大眾的根本分裂，所以根本分裂是在阿育王之前引起的，但是實質上的分裂似是在阿育王之後。然而僧伽擴及於印度全土，教理的差異加上地域的特殊性，各個教團內產生歧異也是不可避免的，所以此後不久就引起了枝末分裂。

上(127)

第八節　阿育王的佛教

法敕

阿育王的佛教一般是附在原始佛教來論述，因爲阿育王較親近原始佛教，而與部派佛教沒有關連。阿育王（也譯作無憂）的即位年代是西元前二七〇年左右（西元前二六八～二三二年左右在位），是在阿育王的《十四章法敕》第十三章所記載，由阿育王時代西方五王在位年代算出推定的。阿育王不只是在國內，甚至也派遣傳布正法的使臣到鄰國；提到其派遣使臣所到達的鄰國，有敘利亞、埃及、馬其頓（Makedonia）等五王的名字，由這些國王的在位年代即可推定阿育王的即位年代。根據五王年代的演算法雖會有若干差異，但是其差距僅是在二年到十年左右的範圍，今後也不會有重大的改變。在沒有歷史記載的印度，阿育王的即位年代是很貴重的資料，成爲古代史年代推算的基準。還有阿育王的在位年數，根據錫蘭的《大史》（XX,

6）是三十七年，而根據《往世書》（*Purāṇa*）是三十六年。有關阿育王的歷史，雖然碑文是第一手資料，但也可利用錫蘭所傳的《島史》、《大史》、《善見律毗婆沙》，及北傳的《阿育王傳》、《阿育王經》、《天譬喻》等其他傳說。 (130)上

根據傳說，阿育王在年輕時非常殘暴，殺了許多人，但是後來皈依佛教而施行良政，所以被稱爲法阿育。然而由碑文來推定，阿育王在即位七年左右即皈依佛教成爲優婆塞，但一開始的二年半左右並不熱中。在即位八年後，阿育王征伐迦陵伽國，那時阿育王看到許多無罪的人們被殺，或成爲俘虜而被遣送，失親別子，夫婦別離等悲慘情景，深深體悟到戰爭的罪惡，因而瞭解到以暴力獲得的勝利並不是眞正的勝利，唯有「依於法之勝利」（dhamma-vijaya）才是眞正的勝利。然後自此一年餘後，阿育王親近僧伽，熱心地修行，於即位十年後實行「三菩提」（Sambodhi）；「三菩提」是「覺悟」的意思，被解釋爲是阿育王已經開悟的意思，或者也有解釋爲是阿育王去到佛陀開悟的佛陀迦耶地方的意思。阿育王此時開始進行「法的巡禮」，舉行巡禮佛陀遺跡之行；其即位二十年後到訪藍毗尼園之事見之於碑文。阿育王熱衷於修行，爲了法的建立和法的增長而努力，使人民能看到天宮的情景，至今爲止無法與天界交涉的世間的人們也到達能與天界交涉的地步了。

阿育王即位十二年後，頒布了他所體悟的法，爲了流傳於後世而令其刻於石碑上，一直持續到即位二十七年時。其中有磨平岩壁而刻上法敕的「摩崖法敕」，及磨圓巨大的砂岩柱，而刻法敕於其上的「石柱法敕」。摩崖法敕有大小兩種，大摩崖法敕（Rock edict）主要在當時的國境，吉爾那（Girnār） (131)上 等七個地方被發現，其上刻著十四章的法敕，是內容最長的文章，也是代表性的法敕。小摩崖法敕（Minor rock edict）發現於中印度或南印度等七個地方，敘述阿育王是如何修行佛教等事，是與佛教關係很深的碑文。刻有阿育王所推薦的「七種法門」的，是在唄羅特（Bairāṭ）所發現的小摩崖法敕。其次，石柱法敕（Pillar edict）也有大小兩種，大石柱法敕刻有六章或七章，主要發現於中印度的六個地方，與摩崖法敕一樣是以法的內容說明爲

主，是阿育王即位二十六年後所作的法敕。小石柱法敕發現於鹿野苑、山齊等佛教遺跡，是與誡止僧伽的分裂等有關佛教教團的法敕。石柱法敕在石柱的柱頭刻有動物的雕刻，特別是鹿野苑的石柱上，於柱頭雕有四匹巨大的背對背獅子像，其正下方置有法輪，是非常出色的雕刻，而成爲現代印度的國家徽章。

自十九世紀初起陸續發現這些碑文，到二十世紀也還有發現的報告。最近的是一九四九年在阿富汗的蘭婆迦（Rampāka）發現亞拉姆語（Aramaic）的碑文，及一九五八年在甘達訶（Kandahār）發現的希臘語和亞拉姆語二體並刻的阿育王碑文，一九六六年在印度德里市內也有發現摩崖法敕報告；現在爲止已確認有三十個以上的法敕存在。而自一八三七年由 James Prinsep 開始解讀碑文以來，碑文的研究有長足的進展，但其內容上尚有未能完全理解的地方。

上(132)

阿育王的法

阿育王認爲，包括他自己在內的人們應該遵守的「法」，是立基於佛陀教導的人本質平等之上，對生物慈憫，說眞實語，力行寬容及忍耐，救助窮困者等道德的誠實及慈悲的理念。雖然是單純的，但是阿育王相信這是所有人都應該遵守的不變的眞理，而要傳之萬代，於是命令將其刻於法敕。

阿育王透過法敕，反覆地命令應該要尊重生物的生命，禁止不必要的殺生，即使不得已的情況也禁止殺懷孕的動物或哺乳中的動物。並爲人和動物建造了二種醫院，栽培藥草，種植行道樹，挖掘泉井，建休息處或飲水處等，以圖人與動物的安樂；這些都是本於對生物的愛情（dayā）。

而阿育王反覆說的是，對父母或師長的順從，對長輩的禮節，對朋友、熟人、婆羅門、沙門、窮人、僕從、奴隸的正確對待，於此表示對人格尊嚴的正確認識。接著勸導對於婆羅門、沙門、窮人的布施，阿育王自己也戒掉狩獵的娛樂，舉行法的朝禮（dharma-yātra），亦即訪問宗教家或耆宿，給予布施（財施），接見人民，進行法的教誡（法施），以法的朝禮爲無上的快樂，而說沒有比法的布施、依於法的親善、法的分享更好的布施。阿育王也

上(133)

說到由法的布施，既能有現世的果報，在後世也生出無限的功德。在尊重布施的同時，也建議：「一點點地用，一點點地儲蓄。」這是在禁誡多欲。

阿育王特別勤勉於政務，下令即使他在吃飯時，或在後宮裡，在房間裡，在花園裡，不論何時都該上奏政務。阿育王實行好的政治，是對國民所負的王的義務。又說增進一切世間的利益是王的義務，沒有比爲一切世間完成利益更崇高的事業。亦說到王作了怎樣的努力，那也都是爲了對一切有情（生物）來償還自己所負義務的債務，還有是爲了使人們於此世得安樂，於後世能升天。阿育王也說：「一切有情皆是我之子。」

照阿育王所說，法就是善（sādhu）。煩惱少（alpāsrava），善行多（bahukalyāṇa），愛情（dayā）與布施（dāna）、眞實（satya）、清淨的行爲（śauca），定義這些是「法」。也還說法的達成（dharma-pratipatti）是愛情、布施、眞實、清淨、柔和（mārdava）、善（sādhu），而警告縱使作了布施，但若缺乏自我約束（saṃyama）、報恩（kṛtajñatā）、堅實的誠信（dṛdhabhaktitā），則是賤民；而狂惡、不仁、瞋怒、高慢、嫉妒等是導致煩惱之法。而說：「善固難行，然而任何人只要開始行善的話，即已行此難行之善了。」又說：「我已經行了許多善了。」 (134)上

阿育王所想的「法」雖如上述，但要使這個法增長，方法有二；即「法的規制」（dharma-niyama）及「法的靜觀」（dharma-nidhyāti）。法的規制，是阿育王頒布的「規章」，特別是阿育王禁止殺害生物的規章，這個規章是要使人們實現不殺害生物的法。其次法的靜觀，是淨心而去觀想法，即由於去觀想法，可以更深一層地理解不殺害生物的意義。因爲這個理解能更進一步導引那個人不殺害生物，所以法的靜觀比起法的規制還更勝一籌。阿育王特別重視生物的不殺害、生命、人格的尊重，對於已判決死刑的罪人，也還給予三天的緩刑恩赦；到他即位二十六年爲止，總共釋放刑犯二十五次。阿育王的法的本質是，所有的生命都是尊貴的，對生命本質的自覺，而由這個自覺，慈愛、布施、說眞實語、清淨（清淨的行爲）、對父母的順從、對他人正確的待人處世、對社會的報恩等等便自然地顯現出來，這些使得法的內容更豐富了。

阿育王希望這個法能永遠實行於世間，在即位十三年時任命法之大臣 (135)上

（Dharma-mahāmātra），令他每五年巡迴全國一次，舉行「法的教誡」，希望把這個法流傳至萬代，下令刻了摩崖法敕。但是在最大的法敕「摩崖法敕」（十四章法敕）裡並未明言這個法是基於佛教的，不過在佛教以外尋求阿育王的法的根據是很困難的。例如「法典」（Dharmaśāstra，如「摩奴法典」）的「法」，是刑法、民法的意思，而在正理學派中也說到法，耆那教中也說到法、非法，但這些法與阿育王的法是完全相異的概念。《吠陀》或《奧義書》的系統中也說到法，這比較接近阿育王的法，但並非全同。而《奧義書》的中心思想是「梵我一如」，法在《奧義書》中並不是特別受重視的概念。接著在《薄伽梵歌》裡說到作爲「自己本務」（svadharma）的行爲瑜珈（karma-yoga），列舉各種道德的德目。但是《薄伽梵歌》因爲是容許戰爭的立場，所以和阿育王的法根本上的立場不同。相對於此，佛教是最重視法的宗教。在佛教裡，法是佛、法、僧三寶之一，而且在小摩崖法敕或小石柱法敕上記載著阿育王是虔誠的佛教徒之事；如此看來，阿育王的法顯然是由佛教而來的。

上(136)

佛教教團的援助

阿育王雖然皈依了佛教，但是也平等地對待其他宗教。在摩崖法敕第十二章述說道：「王以布施（dāno）與種種供養（pūjā），而供養出家與在家的一切宗派（pārṣada）。」同樣在第七章也說到：「願一切宗派的人住於一切地方。」且在石柱法敕第七章說到任命執行關於佛教僧伽（saṁgha）事務的法之大臣，以及執行關於婆羅門、邪命外道（Ājīvika）事務的法之大臣、執行關於耆那教（Ningrantha）事務的法之大臣。阿育王雖平等地對待全部宗教，但特別皈依佛教，此事明載於碑文中；阿育王在即位七年左右皈依佛教。在小摩崖法敕裡，阿育王成爲佛教優婆塞的起初二年多並不是很熱衷，但是接下來的一年多親近僧伽而勤於修行。這「親近僧伽」（saṃghaḥ upetaḥ）似乎是歸屬於僧伽，與出家作相同修行的意思。摩崖法敕第八章說到，阿育王即位十年時行於「三菩提」（Sambodhi），且在「Nigālīsāgar」石柱法敕裡說，即位十四年後修築拘那含佛之塔，親自進行供養。還有在藍毗

尼（Lumbini）石柱法敕裡說到，阿育王在即位二十年後朝禮佛陀誕生之地，親自舉行供養。又說阿育王下令建石柱，減收此地的稅金，還有在山齊、鹿野苑、憍賞彌等法敕裡，說到告誡僧伽分裂之事，要使企圖破僧的比丘、比丘尼著白衣，當令其還俗；這個破僧的告誡，也可見於小摩崖法敕。還有在唄羅特（Bairāṭ）法敕裡，阿育王表明禮敬佛教的僧伽，自己奉上供 (137)上 敬（gaurava）與信心（prasāda）於三寶，雖然佛陀所說的任何法都是善說，但是列舉了以下七種，有助於正法久住的法門（dharmaparyāya）：

Vinayasamukase 毗奈耶之最上讚說（*Vinaya* Vol. I, p.7, etc.）
Aliyavasāṇi 聖傳承譜（*AN.* IV, 28, Vol. II, p.27）
Anāgata-bhayāni 未來之怖畏（*AN.* V, Vol.III, p.100ff.）
Muni-gāthā 牟尼偈（*Suttanipāta* vv. 207-221）
Moneyasūte 沈默行經（*Suttanipāta* vv. 679-723）
Upatisa-pasine 舍利弗之問（*Suttanipāta* vv. 955-975）
Lāghulovāda 對羅睺羅之教誡（*MN.* No.61）

為了正法久住，希望四眾能經常聽聞這些經典，思惟憶念。

還有關於佛塔，雖然碑文裡只說到修築了拘那含佛（Konākamana、Kanakamuni）的塔，但是根據《阿育王經》，說阿育王供養佛陀的舍利，起八萬四千寶塔，饒益許多人。而因優波毱多的勸導，阿育王以藍毗尼、鹿野苑、佛陀伽耶、拘尸那羅為始，朝禮了許多佛陀遺跡，並在各個地方建塔；也還說到起了舍利弗和大目犍連的塔。傳為阿育王所建的佛塔，在法顯或玄 (138)上 奘的時代也還有許多殘存著；他們看到了許多佛塔。而到近代許多佛塔經挖掘、研究，由這些考古學上的研究成果，認定佛塔最古的部份有不少是成立於阿育王時代。由這情形來看，可以確定阿育王建立了許多佛塔。

由於如上的法之傳布與向佛教之皈依，阿育王被讚譽為「法阿育」(Dhamma Aśoka)。阿育王的理念確實是崇高的，但是並不清楚到底哪些為人民所理解，而普及於民間。阿育王認可佛教教團是法的實踐者，因而援助

了教團，但是教團在經濟上變得富足，另一方面也招致教團的墮落，而對教團的龐大布施，似乎也變成壓迫國家經濟。根據《阿育王經》，阿育王在晚年時爲太子及大臣所背叛，禁止他向教團布施，最後他只剩手中的半個阿摩勒果有自主的權力而已；這個傳說似乎暗示了阿育王晚年的不幸。而實際上，阿育王死後孔雀王朝也失去勢力，不久就滅亡了。

但是不應該就這樣以爲阿育王的法的理念是沒有價值的，應該就其自身來評價阿育王所說的法的價值才是。

第二章

部派佛教



第一節　部派佛教的分裂與發展

部派佛教的性格

部派佛教（Nikāya-Buddhism）① 是指原始教團分裂爲上座、大眾二部之後，傳統上的教團佛教。當時在這之外也有佛教徒存在，例如在家信眾是在教團（僧伽）之外，但是並不清楚他們進行了怎樣的宗教活動。前面已經說過，佛誕生處、成道處、初轉法輪處、佛般涅槃處，很早就成爲「四大聖地」而受尊崇，作爲仰慕佛陀的人們朝禮的聖地而興盛。從佛教的最初開始，信眾的宗教活動也很蓬勃盛行；而在佛滅之後，由於「八王分骨」，在中印度各地建了佛塔（stūpa），但是那時將佛陀的遺體以火葬荼毗，分舍利（śarīra，遺骨）而建塔的，全是在家信眾；這些佛塔並不是建在比丘們住的精舍（vihāra）。經裡說：「應於四大衢道（cātumahāpatha）造立如來之塔。」（*DN*. Vol. II, p.142）塔是建在許多人聚集的廣場上，信眾自主地管理、信仰、護持著這些塔。根據《阿育王經》，阿育王將八王分骨的塔打開，重分佛骨，分散舍利於全國，建了許多塔。阿育王建佛塔，似乎表示當時在佛教徒之間佛塔的信仰是很盛行的，想必是應其要求，才有阿育王的建立佛塔。但是當時以佛塔爲根據地而實行什麼樣的信仰或教義，因爲沒有文獻流傳下來，所以並不清楚。

上(143)

考慮後世大乘佛教發展的源流時，爲從原始佛教時代起佛塔教團所醞釀成的「佛陀信仰、佛德讚仰」的運動做定位，是很重要的，因此不能無視於信眾團體的信仰，不過佛教教團的正宗仍是繼承原始教團的部派教團；亦即由佛陀的嫡傳弟子大迦葉或阿難等所受持的佛教，自師繼承到弟子，而發展

① 稱部派為尼迦耶（nikāya, sde-pa），記載於義淨《南海寄歸內法傳》（T 54.205a）的音譯，由 *Mahāvyutpatti* 及藏譯《異部宗輪論》等也可知；但是南傳佛教裡似乎不把尼迦耶當作部派之意使用。

於部派教團（舍利弗與大目犍連在佛陀入滅以前已去世）。所以部派教團的佛教，是「弟子的佛教，學習立場的佛教」，並不是教導他人的佛教。因爲是被動的佛教，所以大乘教徒稱之爲「聲聞乘」（Śrāvakayāna）。聲聞是聽聞佛陀說法的人，即所謂「弟子」的意思，所以早先包括在家者也稱呼爲「聲聞」，但是在部派佛教的時代，「聲聞」似乎只限定於出家的弟子而已。

其次，部派佛教的教理特徵是出家主義。出家成爲比丘，嚴守戒律而修行。嚴格地區別在家和出家，以出家爲前提而組織了教理或修行型態。接著是隱遁的僧院佛教，他們深深地隱藏於僧院內，過禁欲的生活，專心於學問與修行，所以不是街頭的佛教，是比起救濟他人，也先要以自己修行的完成爲目標的佛教。由於這個緣故，大乘佛教徒稱之爲「小乘」（Hīnayāna）而加以鄙視。小乘是侷限的，卑下的教理的意思，他們之所以能不必爲了生活費而煩惱，專心一意於修行，是因爲僧院在經濟上很富足。佛教的出家教團多接受國王、王妃或大商人的皈依和經濟上的支援，這些人布施廣大的林園給寺院。其中以迦膩色迦王（Kaniṣka）皈依說一切有部最有名，但在此之前也有北印度大牧伯（Mahākṣatrapa）的庫蘇魯迦（Kusuruka）或牧伯（Kṣatrapa）的波提迦（Patika）布施土地給教團，可在記載此事的碑文上看到，還有在南印度案達羅王朝的王族或王妃們也支援佛教教團，也有很多記載他們布施土地給僧團的碑文。由西元前二世紀左右起到西元五世紀左右爲止，建造了許多記載布施土地或窟院給佛塔或四方僧伽的碑文，由這些碑文可以知道當時有二十個以上的部派教團。 (144)上

僧團不但有國王們的支援，商人階級也支援佛教僧團。商人們組商隊穿過密林，橫斷沙漠，與遠方的都市作交易；或是乘船出大海，與他國通商。爲了要渡過那些危險，需要有冷靜的判斷、勇氣與忍耐，於是理性宗教的佛教符合他們所好，而且商人們前往他國，非得自由地與異民族或不同的階級交往不可，所以堅守種姓制度的婆羅門宗教並不適當；相對於此，農民則緊緊地與婆羅門宗教結合。商人階級中，不只是部派教團，皈依大乘教團的人也很多，他們當中的富商、指導者稱作「長者」（Śraṣṭin）。長者中以皈依佛陀的給孤獨長者（Sudatta ，須達）或優羅迦長者爲有名，而自原始佛教的 (145)上

時代以來，佛教信眾中聞名的長者很多。在大乘經典中，長者也經常作爲佛陀說法的對象，可以認爲他們也支援部派教團。由於國王或長者們的援助，僧團既無生活之虞，而貫徹出世間主義，致力於研究與修行，於是完成了分析極精緻的佛教教理；這是阿毘達摩（Abhidharma ，法的研究）佛教。

第二結集與第三結集

佛滅百年左右，原始教團裡起了「十事」之諍，七百位長老聚集於毘舍離，此事已於前述。巴利律藏的〈七百犍度〉裡說到，七百位長老從戒律的立場檢討十事，而稱此爲「律結集」（Vinayasaṃgīti），但是並未言及在十事的檢討後重新結集經藏與律藏；在漢譯諸律的〈七百犍度〉裡也大致與此相同，標題中雖然列出了「結集律藏」、「集法毘尼」等名目，但是在敘述內容裡並未說到在十事以外進行了經律二藏的再結集。但錫蘭的《島史》、《大史》中，說到在十事之諍後，七百位長老以離婆多爲上首而進行了「法結集」（Dhamma-saṃgaha），費時八個月完成，並稱此爲「第二結集」（Dutiya-saṃgaha）。且《島史》中說，被長老們所驅逐的惡比丘也聚得一萬人的同黨，進行「法結集」，稱此爲「大結集」（Mahāsaṃgīti），但是他們是結集了錯誤的教法，也就是他們破壞根本結集（第一結集），作了別的結集。他們把結集在某個地方的經典移到別的地方，破壞五部裡的義與法，既不理解異門說，也不理解了義未了義，棄捨了眞實的經與律的一部份，而造了假的經與律。

上(146)

由此看來，大結集的比丘們也進行了經律的再結集，而且內容與上座部的結集相當不同。舉行這個大結集的比丘們（Mahāsaṃgītika ，大結集派）被稱爲「大眾部」（Mahāsaṃghika）（《島史》裡稱作「大結集派」，在《大史》中則稱爲「大眾部」）。「大眾」是人數很多的意思，根據錫蘭史傳，在根本分裂之後，上座和大眾部各別舉行了結集。

在北傳的《異部宗輪論》裡並未說有過結集，而說在佛滅百年阿育王治世時，「因四眾共議大天五事不同，分爲兩部：（一）大眾部；（二）上座部。」即說關於「大天五事」，因爲四眾的意見不同，所以分裂爲兩部。關於

大天五事前面已提過，「四眾共議」的四眾，是指龍象眾（Gnas-brtan-klu）、邊鄙眾（Śar-phyogs-pa，東方眾）、多聞眾（Maṅ-du-thos-pa）、大德眾（但是藏譯《異部宗輪論》裡作「三眾」，《部執異論》裡則作「四眾」）。

總之，有「七百結集」（十事的集會）一事，是大眾部系的《摩訶僧衹律》與上座部系的諸律共同說到的，所以這似乎是事實（不過《摩訶僧衹律》裡沒說「十事」）。但是此後進行經藏的再結集之事，只有錫蘭《島史》有而已；一般將這一連串的事件籠統地稱作「第二結集」。這時候是否進行過經藏、律藏的再結集並不清楚，但是七百人聚集起來舉行結集，這點諸資料中有共通性，因此可以認定「第二結集」是歷史上的事實。 (147)上

其次，「第三結集」則是錫蘭《島史》、《大史》、《善見律》之說，只是錫蘭上座部的傳承而已。在錫蘭史傳中，佛滅百年的第二結集是在黑阿育王（Kālāsoka）時代，接著在佛滅二一八年即位的阿育王時代，以目犍連子帝須爲中心舉行了「第三結集」（Tatiya-saṃgaha），然後整理成《論事》（*Kathāvatthu*）；爲了將黑阿育王和阿育王分開，而說成第二、第三兩個結集。但是在北傳的《異部宗輪論》裡，是以阿育王爲佛滅百餘年出世，所以沒有承認第三結集。而在錫蘭史傳中，說第三結集整理成《論事》的唯有錫蘭上座部傳持的論書而已，其他部派裡什麼都沒提到。因此縱使有第三結集，也似乎應該解釋爲是上座部這一個部派內的結集而已。

根據《島史》，由於阿育王支援佛教教團，教團在經濟上變得富足，因此「奢望舒適生活而出家者」（theyyasaṃvāsaka，賊住比丘）變多了，而壞亂了僧伽的戒律和修行。爲此僧伽起了紛諍，也沒舉行每個月的布薩。爲了糾正這個僧伽的亂象，目犍連子帝須得到阿育王的支援，整頓了僧伽，並說回答佛教是「分別說」（vibhajjavāda）的比丘是佛教徒，回答不是的比丘則不是佛教徒，而驅逐出僧伽。帝須爲了闡明自宗之說，所造的結集即是《論事》。在此之後目犍連子帝須更選了一千位阿羅漢舉行「法之結集」，以九個月纂修完成，這即是第三結集。 (148)上

錫蘭上座部將佛教理解爲「分別說」。一切事情並不是單方地斷定（一向記），而是分別說；如果單方地主張眞理，必然會引起紛諍。現實並非片

面的，肯定的和否定的必然混在一起。立足於這樣的認識，而區別肯定的和否定的，並理解現實，這是「分別說」的立場。錫蘭上座部理解佛教爲分別說，因此錫蘭上座部也稱爲「分別說部」（Vibhajjavādin）。以上的傳承可以解釋爲，它顯示了在上座部的內部，於某一時代進行了第三結集；因此完全否定第三結集似乎並不妥當。但是《論事》的內容是以諸部派的教理爲前提而組織的，所以預想當時部派分裂已完成，因此依《論事》目前的成立型態，不能看作是在阿育王的時代，而是比阿育王晚百年以上；根據學者的研究，認爲是西元前二世紀後半成立的。所以如果《論事》是表示第三結集的內容，則第三結集應是在西元前二世紀完成。

上(149)

枝末分裂

相對於上座、大眾的二部分裂名爲「根本分裂」，上座、大眾各部的反覆分裂則名爲「枝末分裂」。

在上座部與大眾部中，首先引起內部分裂的是大眾部。大眾部系雖然人數很多，但是似乎有不少自由的思想家，內部的管制並不強。根據《異部宗輪論》，二百年中，大眾部分出了三部，即一說部、說出世部、雞胤部，接著也同在二百年中，從大眾部分出多聞部，其次同樣分出說假部。接著在第二百年末，大天在南印度的制多山（Caitya）提倡「五事」，贊成的和反對的都有，而分裂爲三部，即制多山部、西山住部、北山住部。以上根據《異部宗輪論》，大眾部有四次分裂，分出八部，所以本末合起來成九部；這是在從佛滅百年到佛滅二百年之間的事。

接著關於上座部的枝末分裂，《異部宗輪論》說是佛滅二百年以後，即上座部在分派後的百年間還相當團結，但自佛滅二百年結束起，即進入第三個百年時，引起了分裂。首先是上座部因爲小紛諍而分爲說一切有部（說因部）與本上座部（雪山部），其次說一切有部分出犢子部，再由犢子部分出法上部、賢胄部、正量部、密林山住部。接著第四次分裂是由說一切有部分出化地部，再由化地部分出法藏部，法藏部自己主張是繼承大目犍連的系統。接著第六次分裂，是由說一切有部分出飲光部（也稱作善歲部）。

上(150)

到以上的六次分裂爲止，是在佛滅三百年中的事件。接著第七次分裂是進入第四個百年開始，由說一切有部分出經量部（也稱作說轉部）；經量部重視經勝於論，主張以第一結集時誦出經藏的阿難爲師。

上座部由七次分裂分成十一部，因爲大眾部是本末九部，所以和上座部合爲二十部，除去根本的二部，也稱爲「十八部之分裂」。大眾部即使經過四次分裂，根本的大眾部仍照原樣留下來，但是上座部的情況則不清楚。起初分裂的說一切有部與雪山部（本上座部），其中之一應是根本上座部；由雪山部被稱爲本上座部這點，似乎就是根本上座部。但是雪山部在地域上過於偏向北方，作爲部派的勢力似乎也小了點，而且上座部的其他枝末分裂似乎全部是由說一切有部分出的，這點《異部宗輪論》（*Samayabhedoparacana-cakra*）的說法有疑問。《異部宗輪論》的著者是世友（Vasumitra），因爲他是說一切有部的人，爲了顯示說一切有部爲上座部的根本，也許動了什麼手腳也說不定。總之上座部的枝末分裂是在佛滅二百年到三百年後左右。 (151)上

如果依據佛滅爲阿育王即位前一一六年，即西元前三八六年（宇井伯壽說，中村元說是三八三年左右），大眾部的枝末分裂是在西元前三世紀中，上座部的枝末分裂是跨於西元前二世紀到西元前一世紀，經量部也在西元前一世紀存在過。但如果依據錫蘭史傳的二一八年說，比這大約早一百年，佛陀的入滅變成西元前四八四年（Jacobi = 金倉圓照說）左右，則大眾部的枝末分裂在阿育王以前已經完成，上座部的分裂變成在從阿育王時代起之後的百年間。根據《異部宗輪論》，部派分裂如下頁所示。

大眾部（Mahāsanghika）本末九部（但是唯有陳譯本作八部）：

大眾部
- 第一次分裂 第二百年中
  - 一說部（Ekavyavahārika）
  - 說出世部（Lokottaravādin）
  - 雞胤部（Kaukuṭika）
- 第二次分裂 第二百年中
  - 多聞部（Bahuśrutaīya）
- 第三次分裂 第二百年中
  - 說假部（Prajñāptivādin）
- 第四次分裂 第二百年終
  - 制多山部（Caitika）
  - 西山住部（Aparaśaila）
  - 北山住部（Uttaraśaila）

上座部（Sthavira）本末十一部（秦譯本雪山與本上座別為十二部）：

上(152)

上座部
- 第一次分裂 第三百年初
  - 本上座部（雪山部〔Haimavata〕）
  - 說一切有部（Sarvāstivādin，說因部〔Hetuvādin〕）
- 第二次分裂 第三百年中
  - 犢子部（Vātsīputrīya）
    - 第三次分裂 第三百年中
      - 法上部（Dharmottarīya）
      - 賢胄部（Bhadrayānīya）
      - 正量部（Sammatīya）
      - 密林山住部（Sannagarika）
- 第四次分裂 第三百年中
  - 化地部（Mahīśākasa）
    - 第五次分裂 第三百年中
      - 法藏部（Dharmaguptaka）
- 第六次分裂 第三百年中
  - 飲光部（Kāśyapīya，善歲部〔Suvarṣaka〕）
- 第七次分裂 第四百年初
  - 經量部（Sautrāntika，說轉部〔Saṅkrāntika〕）

其次，錫蘭《島史》（*Dipavaṃsa*）、《大史》（*Mahāvaṃsa*）所說的分裂順序，與《異部宗輪論》不同。在錫蘭史傳中，不管是大眾部的分裂，還是上座部的分裂，都是在佛滅第二個百年中引起的。錫蘭史傳因為視佛滅到阿育王即位為二一八年，所以枝末分裂變成全部在阿育王即位以前完成，亦即阿育王治世時，已是部派佛教的割據時代（但是從阿育王的碑文所見，難以看作阿育王時代是部派教團的割據時代）。 (153)上

根據《島史》、《大史》，首先由大眾部（Mahāsaṇghika）分出牛家部（Gokulika，《異部宗輪論》的雞胤部〔Kaukuṭika〕）與一說部（Ekavyavahārika）二部，接著由牛家部分出說假部（Prajñāptivādin）和多聞部（Bahuśrutiya，在《異部宗輪論》裡，以上四部都是由大眾部分出的），接著分出制多山部（Caitika）。《島史》以制多山部為自大眾部所分出，《大史》則說傳為由說假部與多聞部分出。以上大眾部系的分裂便停止，總共是六部。

相對地，關於上座部（Sthavira）的分派如下所述；首先由上座部分出化地部（Mahīśākasa）與犢子部（Vātsīputrīya），接著由犢子部分出法上部（Dharmottarīya）、賢冑部（Bhadrayānīya）、密林山部（Sammatīya）、正量部（Sammatīya）四部，再由前面的化地部分出說一切有部（Sarvāstīvādin）與法藏部（Dharmaguptaka）。錫蘭史傳中，說一切有部是由化地部分出。但是在《異部宗輪論》裡這點正好相反，是由說一切有部分出化地部，不只是化地部，連犢子部也是由說一切有部分出。因為如此逆轉，變成說一切有部是最古的（但是由犢子部分出法上部等四部，這點南北兩傳一致）。

接著自說一切有部生出飲光部（Kāśyapīya），由飲光部生出說轉部（Saṅkrāntika），再由說轉部生出經量部（Sautrāntika）。在《異部宗輪論》裡，這些全當作是由說一切有部直接分派出的。

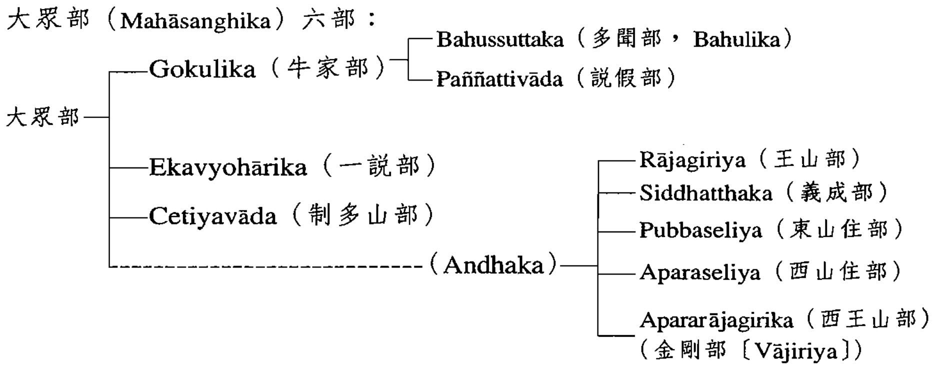
以上由上座部分出的有十一部，加上根本上座部成為十二部。大眾部系是本末六部，所以兩者合為「十八部」。在部派的分裂裡，「十八」的數字受到重視，恐怕在某個時代，十八部的部派教團曾存在過。以上由根本部派分出大眾部以下的十七部，是在佛滅第二百年之間。但是在這以後所分出部派，在《島史》裡記載是雪山部（Haimavata）、王山部（Rājagiriya）、義成 (154)上

部（Siddhatthaka）、東山住部（Pubbaseliya）、西山住部（Aparaseliya）、西王山部（Apararājagirika）。雖然沒有說到這六部是由哪一部分出的，但根據《異部宗輪論》，雪山部是上座部系，是最古的分派，但在錫蘭史傳是作新成立的部派；西山住部在《異部宗輪論》裡與制多山部並列屬於大眾部。覺音在《論事註》中把東山住部、西山住部、王山部、義成部合起來稱作案達派（Andhaka），因此這些被視爲是大眾部系的部派。

在《大史》裡，把《島史》所舉的六部派中最後的西王山部除去，而加入金剛部（Vājiriya），更列舉由傳來錫蘭島後的上座部分派出的法喜部

上(155) （Dhammaruci）與海部（Sāgaliya）。以上分裂如下表：

大眾部（Mahāsanghika）六部：



上座部（Stharira）十二部：

上座部
- Mahiṃsāsaka（化地部）
  - Sabbatthavāda（說一切有部）— Kassapiya（飲光部）
  - Saṅkantika（說轉部）— Suttavāda（經部）
  - Dhammaguttika（法藏部）
- Vajjiputtaka（犢子部）
  - Dhammuttariya（法上部）
  - Bhadrayānika（賢胄部）
  - Chandāgārika（密林山部）
  - Saṃmitīya（正量部）
- Hemavata（雪山部）
- Dhammaruci（法喜部）
- Sāgaliya（海部）

以上在南北兩傳中雖然關於分派的順序或年代有一些不同，但也能見到值得注目的一致點。由比較兩者似乎能得知大體的分派順序，還有在上座部分派裡說一切有部的位置，似乎應以錫蘭史傳爲正。根據以上《異部宗輪論》與南傳《島史》，部派的名稱並未全部網羅殆盡，安德烈・巴羅（A. Bareau）將在印度各地發現許多記載奉獻布施給部派教團的碑文與文獻合起來，網羅出現於其中的部派名稱，舉出了如下三十四個部派（拼音依照巴羅）： (156)上

1. Mahāsāṅghika（大眾部）
2. Lokottaravādin（說出世部）
3. Ekavyāvahārika（一說部）
4. Gokulika ou Kukkuṭika（牛家部、雞胤部）
5. Bahuśrutīya（多聞部）
6. Prajñaptivādin（說假部）
7. Caitīya ou Caitika（制多山部）
8. Andhaka（案達派）
9. Pūrvaśaila ou Uttaraśaila（東山住部＝北山住部）
10. Aparaśaila（西山住部） (157)上
11. Rājagirīya（王山部）
12. Siddhārthika（義成部）
13. Sthavira（上座部）
14. Haimavata（雪山部）
15. Vātsīputrīya（犢子部）
16. Sammatīya（正量部）
17. Dharmottarīya（法上部）
18. Bhadrayānīya（賢胄部）
19. Ṣaṇṇagarika ou Ṣaṇḍagiriya（六城部＝密林山部）
20. Sarvāstivādin Vaibhāṣika（說一切有部＝毘婆沙師）
21. Mūlasarvāstivādin（根本說一切有部）

22. Sautrāntika ou Saṅkrāntivādin（經量部＝說轉部）
23. Dārṣṭāntika（譬喻師）
24. Vibhajyavādin（分別說部＝錫蘭上座部）
25. Mahīśāsaka（化地部）
26. Dharmaguptaka（法藏部）
27. Kāśyapīya ou Suvarṣaka（飲光部＝善歲部）
上(158) 28. Tāmraśātīya（錫蘭島部）
29. Theravādin du Mahāvihāra（大精舍上座部）
30. Abhayagirivāsin ou Dhammarucika（無畏山寺派＝法喜部）
31. Jetavanīya ou Sāgalika（祇陀林寺派＝海部）
32. Hetuvādin（說因部）
33. Uttarāpathaka（北道派）
34. Vetullaka（方廣部）

部派分裂的資料

記載部派分裂的，首先有錫蘭的《島史》、《大史》、覺音的《論事註》（*Kathāvatthu-aṭṭhakatā*），接著有說一切有部世友（Vasamitra）所著的《異部宗輪論》；這兩者是最重要的資料。《異部宗輪論》方面，漢譯有《十八部論》與《部執異論》的異譯，更有藏譯 *Gshuṅ-lugs-kyi bye-brag bkod-paḥi ḥkhor-lo*（*Samayabhedoparacana-cakra*，北京版 No.5639），而與此有關的有《文殊師利問經》、《舍利弗問經》等，在這之外漢譯裡有收於《出三藏記集》卷三的〈新集律分爲十八部記錄〉。傳持律藏的部派裡五部派是強勢的，這是以此五部爲中心而說明分派，給予中國佛教很大的影響。

其次，西藏所傳的有清辨的 *Sde-pa tha-dad-par byed-pa daṅ rnam-par* 上(159) *bśad-pa*（*Nikāyabhedavibhaṅga-vyākhyāna*，北京版 No.5640，《異部分派解說註》），與調伏天（Vinītadeva）的 *Gshuṅ tha-dad-pa rim-par klag-paḥi ḥkor-lo-las sde-pa tha-dad-pa bstan-pa bsdus-pa*（*Samayabhedoparacanacakre nikāya-bhedopadeśana-saṃgraha*，北京版 No.5641，《異部宗義次第讀誦輪

中之異部解說集》)、*Dge-tshul-gyi dan-pohi lo dri-ba*(*Śrāmaṇera-varṣāgra-pṛcchā*,北京版 No.5634,《沙彌初夏問》)等。

清辨的《異部分派解說註》裡,載有上座部的傳承、大眾部的傳承、正量部的傳承等種種部派所傳的分派說。其中除了有前述大眾部的一百六十年之說外,清辨的第三說「正量部的傳承」,作佛滅一三七年發生根本二部的分裂,而說自此六十三年間相諍,在第二百年中先由大眾部起了分裂。於部派分裂中,也有重視這個「一三七年」的學者。調伏天的《異部宗義次第讀誦輪中之異部解說集》裡所說的分派說,巴羅以爲是根本說一切有部所傳。此外在多羅那他(Tāranātha)的《印度佛教史》中,關於十八部的分裂,也記載了種種異說,但是清辨以後的諸說,資料的成立是在六世紀以後,即遠在部派分裂進行的時代數百年後,因此無法否定其資料上的價值較差。此外在《翻譯名義大集》(*Mahāvyutpatti*)No.275〈四分作十八部之名目〉及義淨《南海寄歸內法傳》卷一裡也記載了分派說。

在清辨以後的資料裡雖也有「根本二部說」,但在此之外還傳有根本分裂是三部(上座、大眾、分別說部)之說,或是四部(大眾、說一切有部、犢子、雪山,或大眾、說一切有部、上座、正量)之說。《翻譯名義大集》也傳根本四部說(說一切有部、正量、大眾、上座),義淨的《南海寄歸內法傳》裡也舉出根本四部(大眾、上座、根本說一切有部、正量),但是由戒律的傳承立場來的「五部」之說,也見於種種經論中,《大唐西域記》卷三裡也以此爲「律儀之傳訓」而傳承下來。 (160)上

總結以上來看,根本分裂似乎以上座、大眾的二部分裂說較確實,但是在其後部派教團的消長上,大眾部、上座部、說一切有部、正量部似乎較強勢,尤其是隨時代的推移,正量部的勢力日益強大,這由法顯及玄奘的旅行記錄可以窺知。

接著,婆羅門系統的哲學書在說明佛教時,說大乘佛教是中觀派(Mādhyamika)、瑜伽行派(Yogācāra),部派佛教是毘婆沙師(Vaibhāṣika,說一切有部)、經量部(Sautrāntika)。時代往下,商羯羅(Śaṅkara,八世紀左右)的《梵經註》(*Brahmasūtra-bhāṣya* II, 2, 18)裡舉出說一切有部

（Sarvāstivādin）、唯識派（Vijñānāstitvavādin）、中觀派（Sarvaśūnyatvavādin）。但是根據學者的研究，在最初的說一切有部裡也包括了經量部。此後在吠檀多學派中，把商羯羅說視爲最高的思想，並嘗試把印度的一切哲學思想評定價值，而加以排列。例如在《全學說綱要》（*Sarvamata-saṃgraha*）、歸爲商羯羅著的《全定說綱要》（*Sarvasiddhānta-saṃgraha*）、摩逻婆（Mādhava，十四 上(161) 世紀）的《全哲學綱要》（*Sarvadarśana-saṃgraha*）、Madhusūdana Sarasvatī（十五、六世紀）的《發趣差別》（*Prasthānabheda*）等，最下的哲學學說是唯物論（順世派），其次是佛教，接著是耆那教的順序來列舉。在其中當作佛教而列出的是中觀派（Madhyamika）、瑜伽行派（Yogācāra）、經量部（Sautrāntika）、毘婆沙師有部，亦即是將說一切有部與經部當作小乘佛教的代表。相對於說一切有部以外界爲實在（bahyartha-pratyakṣatva，現量得），經量部則作外界因爲是剎那滅，所以只能以推論來理解（bāhyārthānumeyatva，比量得），唯識派是外界是無而唯有識是實在的（bāhyārthaśūnyatva），中觀派則是主觀客觀的全部都是空的（sarvaśūnyatva），將四派圖解式地歸納，所以似乎也有選這四派的理由。

部派教團的發展

在阿育王時代擴及於印度全土的佛教，之後得到順利的發展。在分裂爲上座、大眾的初期部派教團中，大眾部在中印度很興盛；這似乎是因爲大眾部是以主張「十事」的比丘們是毘舍離的比丘（Vajjiputtaka，跋耆族出身）爲中心而形成的。反對十事的比丘，即是西方的比丘及阿槃提．南路的比丘們；恐怕上座部的中心是在較中印度還偏西的地方。傳法於錫蘭的摩哂陀 上(162)（Mahinda）是阿育王的兒子，母親是鬱禪尼（Ujjenī）的卑提寫（Vediśa）的居民；摩哂陀似乎是在此地整頓行裝，而由印度西海岸乘船渡海到錫蘭。由於巴利語接近吉爾那的碑文語言，故可成爲上座部在西方擁有過勢力的一個證據。

從說一切有部的傳承來看也可以得到同樣的結論。在《大毘婆沙論》裡說，在阿育王的時代議論大天五事的問題時，上座部在人數上輸給大天的朋

黨，因此他們放棄了雞園（阿育王所建的華氏城僧園），而移居到罽賓（Keśmira）。根據《阿育王經》，優波毱多是弘傳於摩偷羅的人，而末田地則是弘傳於罽賓的人；這些傳承也與後來罽賓成爲說一切有部的堅固地盤之事一致。說一切有部在物資豐富的罽賓擁有教團，是其得以發展精緻的阿毘達磨教學的一個理由。

相對於上座部系在西方、北方發展，大眾部似乎是由中印度向南方發展。大眾部系的碑文自南印度大量出土，但是大體上，大眾部比起上座部勢力似乎要小得多。上座系的部派裡，上座部、說一切有部、正量部等知名的部派很多，但是在大眾部系裡，在大眾部以外知名的部派很少。上座部系的論書現在也有很多在流傳，但是大眾部系的文獻卻非常少；除了大眾部系的說出世部所傳的佛傳《大事》（*Mahāvastu*）以外，不過兩三個，屈指可數。

(163)上

部派教團的枝末分裂以西元前二世紀爲主，但是分裂的理由並不清楚，也不知道「十八部」是否興盛於各地方。總之一般認爲，在西元前一世紀左右大乘佛教已經興起，但是部派教團並不就被消滅掉。與大乘教團並立，部派教團也日趨盛大，在質與量上，部派教團都壓倒大乘教團。一般以爲大乘佛教是由大眾部發展的，但是大眾部並未解體消失於大乘之中，即使在大乘教團出現以後，大眾部仍然長期以部派教團存在。在義淨的時代，大眾部也還是作爲強而有力的教團而興盛著。

記載印度部派佛教動向的資料很少。從中國到印度旅行的求法僧的記錄是很重要的；首先法顯在西元三九九年（隆安三年）由中國出發到印度，根據他的傳述，此時在印度有學小乘之寺、學大乘之寺、大小兼學之寺三種。他記載道，在北印度的羅夷國有三千僧兼學大小二乘，還有在跋那國有三千僧皆學小乘。因爲《法顯傳》是一卷小著作，所以其記載並不詳細，但是其中指出了行小乘佛教之國有九，行大乘佛教之國有三，大小兼學之國有三，此外舉出了不言大小乘而行佛教之國有二十餘。這是五世紀初印度佛教的狀態，但是因爲完全沒舉出部派名稱，所以詳情不明。

(164)上

接著，在西元六二九年由中國出發到印度旅行的玄奘，在《大唐西域記》裡詳細地報告了七世紀印度佛教的狀態。《大唐西域記》裡記載佛教的學派名

稱之處達九十九個之多，從比例上來說，小乘佛教遠遠為多；小乘佛教六十個中，說一切有部有十四個，正量部有十九個，上座部有二個，大眾部有三個，說出世部有一個，大乘上座部五個，單只記載是小乘佛教的有十六個。

就以上來看，可以清楚知道在七世紀前半小乘教團的壓倒性強勢，而且在這當中，正量部與說一切有部是最強盛的。大眾部系只有記載大眾部三處，說出世部一處而已。玄奘舉出大乘上座部五處，但似乎是指錫蘭的佛教；雖然是上座部，但也已經接受大乘的思想了。當時的錫蘭佛教是信奉摩哂陀以來傳統上座部佛教的大寺派（Mahāvihāra-vāsin），與接受大乘系的方廣派（Vetulyaka）而標榜自由研究的無畏山寺派（Abhayagiri-vihāra-vāsin）互相對立。於西元四一〇年左右旅行於錫蘭的法顯，記載了無畏山寺住僧五千，支提山寺住僧二千，大寺住僧三千，說明無畏山寺的優勢；法顯在此得到了化地部的律藏及長阿含、雜阿含、雜藏等。在玄奘的時代，因為錫蘭有戰亂而無法前往，但是他敘述道：「大寺斥大乘而習小乘，無畏山寺兼學二乘，弘演三藏。」所以無畏山寺一邊依據上座部的教學，也一邊接受大乘，而稱這種佛教為「大乘上座部」。

上(165)

在玄奘的時代，印度的佛教已經趨向衰退期。他描述犍陀羅的佛教，而說許多佛塔「荒蕪圮壞」了，又說「伽藍千有餘，亦皆摧殘荒廢，蕪蔓蕭條」，也說到天祠不少，「異道甚多」；這是表示印度教的勢力逐漸強大的情形。還有在部派佛教的初期，雖然說一切有部的勢力強盛，但是正量部的勢力漸漸取而代之。例如根據鹿野苑的碑文，鹿野苑的精舍在貴霜時代是說一切有部的，但在四世紀左右被正量部取而代之。正量部日漸變得強盛，或許是因為正量部承認補特伽羅（pudgala，人我），與印度的傳統學說有共通點。

其次，在西元六七一年到印度的義淨，主要停留在那爛陀寺（Nālandā）進行研究，據他的《南海寄歸內法傳》卷一，說到大乘與小乘的區別並不明顯；兩者都同守二百五十戒，皆修四諦，其中禮拜菩薩、讀大乘經的名為大乘，不行此事的則是小乘；義淨認為雖言大乘，不過只是中觀與瑜伽二派而已，強調了「大小雜行」，並以小乘佛教為立場，描述了印度的佛教地圖。當時主要是大眾、上座、根本說一切有部、正量的根本四部，摩竭陀雖通習

四部，但是以說一切有部為盛。西印度的羅荼、信度地方，以正量部最多，其餘三部也有少許。南印度上座部是壓倒性的，但餘部也有一些。東印度則四部間雜著。錫蘭（獅子洲）全是上座，排斥大眾。南海諸洲的十餘國都是 (166)上 根本說一切有部，正量有少許。唯有末羅遊（馬來半島？）稍微有大乘。

由以上所見，也可知說一切有部、正量、上座三部較強。還有，義淨是說「根本說一切有部」，而不是說「說一切有部」；但是比他早五十年的玄奘則只說「說一切有部」（Mūlasarvāstivādin），而不說「根本說一切有部」。根本說一切有部之名稱主要傳於清辨、多羅那他、《翻譯名義大集》等西藏傳承，並不清楚為何會出現說一切有部與根本說一切有部的差異，難道是中印度的說一切有部教團要對抗罽賓的說一切有部教團而自稱根本說一切有部？說一切有部的付法相承，是以大迦葉、阿難、商那和修、優波毱多為順序，而商那和修和優波毱多都住在摩偷羅；受阿育王迎請的就是這位優波毱多，中印度的說一切有部恐怕就是繼承這個系統的。相對地，商那和修的同門末田地弘化於罽賓，因此末田地便從說一切有部的付法相承中被排擠出來。在《阿育王傳》中，記載了以大迦葉、阿難、商那和修、優波毱多、提地迦的順序進行付囑；《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四十中也同樣記載著，亦即《阿育王傳》呈現根本說一切有部的相承。相對地，在《阿育王經》卷七裡，記載了以大迦葉、阿難、末田地、舍那婆私、優波毱多的順序進行正法的付囑。將末田地插入相承 (167)上 的系統中，可以看作是罽賓說一切有部的主張。相對地，中印度的說一切有部無法滿足於這個相承說，而在罽賓的說一切有部勢力衰微的時代，變成自稱根本說一切有部。無論如何，根本說一切有部可看作是位於中印度的。

錫蘭上座部

錫蘭自古稱作銅葉洲（Tambapaṇṇī），也叫作楞伽島（Laṅkādīpa）、師子洲（Siṃhara），在印度半島的南端（現在錫蘭的國名是斯里蘭卡，來自Śri-Laṅkā〔榮光之楞伽島〕）。雖然是人口九百多萬（譯案：西元二〇〇〇年約二〇〇〇萬人），約日本的九州與四國合起來大小的小島（六五六一〇平方公里），但傳於此的佛教，現在成為流傳於錫蘭、緬甸、泰國、高棉的

「南傳佛教」，因此擁有重要的意義。

錫蘭的佛教是由摩哂陀（Mohinda）與四位比丘、隨行者們來到此島而開始的。當時的錫蘭王是提婆難毘耶帝須（Devānampiya-Tissa），他為摩哂陀等人在王都阿㝹羅陀普羅（Anurādhapura）建立寺院；後來以「大寺」（Mahāvihāra）發展，成為所謂「大寺派」（Mahāvihāravasin）的根據地。摩哂陀在摩哂陀勒（Mihintale）建了支提山寺（Cetiyapabbattavihāra），而摩哂陀的妹妹僧伽蜜多比丘尼（Saṃghamittā）也帶著菩提樹來到島上，建立比丘尼教團的基礎。此後出家的錫蘭人也增多，而在國王的皈依之下陸續建立了寺院和佛塔，使錫蘭的佛教得以順利發展。

上(168) 此後應注意的，是在西元前一世紀所建的無畏山寺（Abhayagiri-vihāra）的出現，因為這件事而使錫蘭佛教分為二派，之後變成長期抗爭。當時的錫蘭王跋陀伽摩尼阿婆耶（Vaṭṭagāmaṇi-Abhaya）在西元前四十四年左右即位，但由於塔米爾（Tamil）人的緣故一度被追回王位，不過十五年後跋陀伽摩回復王位，統治十二年（西元前二十九～十七年）。國王在西元二十九年建立了無畏山寺，獻給摩訶帝須長老（Mahātissa），然而摩訶帝須長老卻被大寺所排斥，因此他和許多弟子一起脫離大寺，住進無畏山寺，自此錫蘭佛教分裂為二派。另在跋陀伽摩尼（Vaṭṭagāmaṇi）王的時代，書寫了過去用口傳的經典，有五百位比丘參加書寫記錄。因為或許是將每個人所記憶的經典互相對照確認而寫為文字，所以可以認為是同時進行了經典的編纂。那時書寫的是經、律、論三藏及其註釋，可說因為此舉，巴利聖典的內容更加確定下來；這件事是由大寺派的比丘在沒有國王的支援下所進行的。

在跋陀伽摩尼王的時代，印度犢子部（Vajjiputtaka）的法喜長老（Dhammaruci）與弟子一起來到錫蘭，被迎請至無畏山寺，因此無畏山寺派也稱做法喜部。此後無畏山寺的比丘們與印度的佛教保有密切的關係，接受新的學說，使教理發展。相對地，大寺派直到現代都堅持上座部佛教的分別說部（Vidhajjavāda）立場。 上(169)

其次，在僕訶離迦帝須王（Vohārika-Tissa，西元二六九～二九一）的時代，從印度來的大乘系方廣派之徒進入了無畏山寺，但沒多久就被國王放逐

了。可是因爲其後無畏山寺也接納方廣派（Vettullavāda）之徒，所以出現了離開無畏山寺而在南山（Dakkhiṇāgiri）建立別派的人，即名爲祇陀林寺（Jetavanavihāra）的海喜派（Sāgariya）；這時是喬達婆耶王（Goṭhābhaya，西元三〇九～三二二）的時代，因此錫蘭佛教分爲三派了。喬達婆耶王逮捕了住在無畏山寺的六十位方廣比丘，把他們開除，放逐到對岸的印度。兩代後的大軍王（Mahāsena，西元三三四～三六一）鎮壓大寺，所以此後大寺派衰微甚久，無畏山寺的黃金時代則是長期持續。而在師利彌加婆那王（Siri-Meghavaṇṇa，西元三六二～四〇九）的時代，由迦陵伽（Kaliṅga）傳來佛牙，安置於無畏山寺。

進入五世紀，在大名王（Mahānāma，西元四〇九～四三一）的時代，大註釋家覺音（Buddhaghosa）來到島上，住於大寺，做巴利三藏的註釋，並撰述大量的著作。根據《小王統史》（*Cūḷavaṃsa* XXXVII, 215-246），覺音是中印度菩提道場附近的婆羅門出身，但是根據緬甸的傳承，則說他是緬甸的大通（Thaton）出身，而在佛滅九四三年大名王的統治下渡海到錫蘭。但是根據最近的研究，推定爲覺音似乎是南印度出身的。總之覺音是從別國來到錫蘭，而住於大寺，依據大寺的傳承寫成名著《清淨道論》（*Visuddhimagga*），接著更活用這裡傳承下來的古註釋，於經、律、論三藏一一撰成詳細的註釋，並將以錫蘭語（Sinhalese）書寫的註釋改爲巴利語；覺音的解釋即使到現在也成爲上座部義學的標準。覺音在完成工作以後回到本國。 (170)上

此後大寺與無畏山寺長期對立，但歷代國王中支援無畏山寺的似乎比較多。相對地，大寺能堪忍於苦難，維持清純的上座部的義學與戒律。在八世紀的前半葉，錫蘭盛行大乘佛教，特別是密教，金剛智、不空來過此島。然而十一世紀初摩哂陀王五世當時，由於濕婆教徒的求羅（Chola）人入侵，王都和精舍都化爲廢墟。但是毘闍耶跋護王一世（Vijayabāhu I，西元一〇五九～一一一三）經過長達半個世紀的抗爭，將佔領錫蘭的求羅人擊退，回復王位，然後由緬甸迎請長老，復興了佛教。接著在十二世紀，婆羅迦摩跋護王一世（Parakkamabāhu，西元一一五三～一一八六）出世，令大寺、無畏山寺、祇陀林寺等僧侶的頹廢者還俗，淨化了教團。然後認定大寺的佛教爲正，執行大整

頓，成功地復興純正的上座部佛教。由於這個整頓，無畏山寺的佛教完全被否上(171)定，而失去了它的勢力。如此橫亙千餘年的大寺與無畏山寺之爭告終，而統合成大寺的正統上座部的佛教，無畏山寺則任其荒廢，直到現在。

但是此後也有求羅人、葡萄牙人、荷蘭人、英國人相繼來攻，以至於今日。在十八世紀時，吉祥王師子（Kittisiri-Rājasiṃha）國王由泰國迎請十位大德，以謀求佛教的復興，此後也由泰國及緬甸進行強化的工作。現在的錫蘭佛教，由於其移入之來源地，而稱爲錫嚴（Siyam）派、加藍尼（Kalyāṇi）上(172)派、阿摩羅普羅（Amarapura）派、羅曼那（Rāmañña）派等。

第二節　阿毘達磨文獻

論藏的成立

部派佛教的文獻稱爲阿毘達磨（Abhidharma, Abhidhamma，音譯爲阿毘達磨或阿毘曇，也略作毘曇）；阿毘達磨是「法的研究」的意思，譯作「對法」。「法」雖然直接指佛陀所說的教理，但同時也意味著由佛的教導所表現的眞理或實性，即研究教法，發現實性、眞理，稱爲「阿毘達磨」。因此從佛陀在世時代，弟子之間就已經進行阿毘達磨的研究，不過在歸納佛陀教說的經藏還沒固定下來之時，弟子們在阿毘達磨的解釋放到經藏之中而承傳下來，因此在經藏確定以後，阿毘達磨文獻就變成與經藏分開整理了，整理成的稱作「阿毘達磨藏」（Abhidharma-piṭaka, Abhidhamma-piṭaka），也略稱作「論藏」。所以論藏的原文是 Abhidharmapiṭaka，而與經藏、律藏並列，加上論藏而成爲「三藏」（Tripiṭaka, Ti-piṭaka），佛教的聖典就限定於此「三藏」② 。即使是巴利上座部，所謂「聖典」（Pāli, Pāḷi）也是指這三

---

② *Visuddhimagga* III 96, XIV 71（HOS. 41, pp.87, 381）並舉了 Pāḷi 與 Aṭṭhakathā（註釋），而以「巴利」表示三藏。「巴利」有聖典的意思及巴利語（Pālibhāsā）的意思兩種。

③《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一（T 27.1a-c）的「序」裡，極力主張阿毘達磨是佛說。

(174)上 藏，註釋書並不稱爲「Pāli」。說一切有部也主張阿毘達磨是佛說，以廣義的三藏爲「佛說」③ ，但是經律二藏的原形雖成立於原始佛教教團時代，不過論藏確定是從部派教團才開始的，因爲這個緣故，論藏的內容隨各部派而異。論藏的纂述可看作是從西元前二五〇年左右（根本分裂以後）開始，到西元元年前後完成。

由經藏到論藏

從阿毘達磨文獻的量增大開始，「論藏」才獨立出來的，所以在此之前有過渡期，因此「雜藏」便受到矚目。《阿含經》是「四阿含、雜藏」，在長、中、相應、增一的四阿含之外，還有雜藏（Kṣudraka-piṭaka）④ ，收編了四阿含所遺漏的經典，因此其中雖然也有非常早成立的經典，但是同時也很容易將新的文獻也收納入其中。化地部、法藏部、大眾部等擁有雜藏，但現存的只有錫蘭上座部的雜藏，不過在上座部裡並不稱爲雜藏，而稱爲 Khuddaka-nikāya，譯作「小部」。Khuddaka（Kṣudraka）雖有「小」的意思，但也有「雜」的意思，後者較適切。但是漢譯有《雜阿含經》（*Kṣudrakāgama*, cf. *Abhidharmakośabhāṣya*, p.466），相當於巴利的《相應部》（*Saṃyutta-nikāya*），所以爲了避免與此混淆，不譯「雜部」而譯成「小部」。雖然說是「小部」，Khuddaka-nikāya 份量不但不少，而且是在五部尼柯耶之中份量最多的。

(175)上 巴利的「小部」由十五種經典群組成，其中也包含了《法句》、《經集》、《長老偈》、《長老尼偈》等非常古老的經典，但是同時也包含過渡到阿毘達磨的典籍《義釋》（*Niddesa*）、《無礙解道》（*Paṭisambhidāmagga*）等。《義釋》與《無礙解道》在論述的形式及內容上都是非常阿毘達磨式的，是《阿含經》與阿毘達磨的中間文獻 ⑤ 。兩書都被認定是在西元前二

---

④ 關於《雜藏》，參照 É. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. p.174-6. 前田惠學《原始仏教聖典の成立史研究》頁六八一以下。

⑤ 水野弘元〈巴利聖典成立史上に於ける無礙解道及び義釋の地位〉（《仏教研究》第四卷第三～五六號，一九四〇～一九四一年）。

五〇年左右成立的，在年代上也是先驅的初期阿毘達磨。《義釋》分爲《大義釋》（*Mahāniddesa*）與《小義釋》（*Cullaniddesa*），前者是《經集》的第四〈義品〉的註釋，後者同樣是《經集》的第五〈彼岸道品〉及第一〈蛇品〉的第三〈犀角經〉的註釋（《義釋》並不順著《經集》五品全部的順序註釋，由這點可知《經集》五品的編集是在《義釋》的成立以後）。在《義釋》裡教理的定義方法及所使用的術語等，有很多與阿毘達磨共通。《無礙解道》是將阿毘達磨處理的諸問題以修行的立場來論述，首先在開頭舉出處理的問題五十五種，稱之爲「論母」（mātikā，摩夷）。稱論題爲論母是巴利阿毘達磨的特徵，但是《無礙解道》提出的論母，並不像後世的巴利論藏所用的論母那樣簡潔，還尚未精煉過。

以上二書僅存於巴利佛教，不爲其他部派所知。在說一切有部裡，也並未發現由經到論的過渡性文獻。上(176)

上座部的論藏

上座部的「論藏」由七種論書（七論）所成，但是這些並不是同時成立的，而是由西元前二五〇年左右起，到西元前五〇年左右爲止次第成立的。這裡面最古的是《人施設論》（*Puggalapaññatti*），接著是《法集論》（*Dhammasaṅgaṇi*）開頭所舉的一二二種「論的論母」（Abhidhamma-mātikā），及四十二種「經的論母」（Sutta-mātikā）。前面所舉的《人施設論》雖然有獨自的論母，但是在其他的論裡則以《法集論》所列的論母爲中心，根據這些論母而進行法相分別。進而在《分別論》（*Vibhaṅga*）裡，「經分別」（sutta-bhājaniya）成爲核心，這部份也是很早就成立的；以上是初期的巴利論藏。在阿毘達磨成立之前，首先探究成爲其核心的「論母」。巴利七論中，《法集論》所提到的一二二種論的論母成了法相分別的中心，背誦論母的人稱爲「持論母師」（Mātikā-dhara）。

其次，中期的論書有前述的《法集論》與《分別論》的殘餘部份。在這些論書裡，從諸法種種方面來考察的「諸門分別」，後期的論書則有《界說論》（*Dhātukathā*）、《雙對論》（*Yamaka*）、《發趣論》（*Paṭṭhāna*）三種，還有批

判諸部派異說的《論事》（*Kathāvatthu*）也被視爲屬於這個時期的。在《界說論》等三部論裡，諸門分別變得更詳細，分辨了諸法間動態的交涉關係。

巴利七論由成立的順序來看則如上所述，但是在錫蘭上座部裡，則傳爲如下順序，這個順序傳說是覺音所定的：(177)上

1. 《法集論》（*Dhammasaṅgaṇi*）
2. 《分別論》（*Vibhaṅga*）
3. 《論事》（*Kathāvatthu*）
4. 《人施設論》（*Puggalapaññatti*）
5. 《界說論》（*Dhātukathā*）
6. 《雙對論》（*Yamaka*）
7. 《發趣論》（*Paṭṭhāna*）

以上七論是巴利的「論藏」（Abhidhamma-piṭaka），在此之外也有很多巴利論書，但是那些稱作「藏外」，不加在論藏裡。

在上座部裡，經律論三藏確定（西元前一世紀）之後，又進行關於三藏的研究，創作了許多註釋書（Aṭṭhakathā），但是在這期間有從論藏到註釋書的中間文獻，即《彌蘭陀王問經》（*Milindapañha*）、《導論》（*Netti-parakaraṇa*）、《藏釋》（*Peṭakopadesa*）三書（但是在緬甸這三書收在小部之中）⑥，此外還有名爲《藏論》（*Peṭaka*）的書，但現已失傳。這三書較七論晚成立，被視爲紀元後一世紀左右爲止成立的。《彌蘭陀王問經》，是

⑥《彌蘭陀王問經》是由 V. Trenkner 所出版，而且也使用了暹邏版，有英譯及日譯本。參考水野弘元〈ミリンダ問經類について〉（《駒澤大學研究紀要》第十七號，一九五九年）。中村元《インド思想とギリシャ思想との交流》，一九五九年。*Peṭakopadesa, Nettiparakaraṇa* 皆由PTS.出版。《導論》的英譯是Ñāṇamoli: *The Guide*. PTS. 1962 ，《藏釋》的英譯是 Bhikkhu Ñāṇamoli: *The Piṭaka-disclosure*. PTS. 1964 。參考水野弘元〈Peṭakopadesa について〉（《印仏研》七之二）。《荻原雲來文集》頁二〇六以下。佐藤良純〈ネッティ・パカラナについて〉（《大正大學報》第十四卷頁三十四以下）。

希臘人統治北印度的彌蘭陀王（Menandros, Milinda，西元前一五〇年前後在位）與佛教僧人那先比丘（Nāgasena，龍軍）就佛教教理而討論，以此爲起始而成立的作品。在巴利本之外，漢譯裡也以《那先比丘經》而流傳，這是巴利上座部以外的部派也知道的文獻。《藏論》也似乎爲其他部派所知，《大智度論》卷二裡引用的「蜫勒」被認爲與此有關。

說一切有部的論藏

說一切有部的論藏也是由七種論書組成，稱爲「六足．發智」。西元前二世紀（或西元前一世紀，佛滅三百年）左右，說一切有部出現了迦多衍尼子（Kātyāyanīputra），著述《阿毘達磨發智論》（異譯是《阿毘曇八犍度論》），確立了說一切有部的教學，因此在說一切有部裡這部論最受重視，以此論爲「身論」，而立六種「足論」。但是《發智論》的成立並不是最早的，六足論也不是同時成立的，稱爲「足論」是後世的事。最古的是六足論中的《集異門足論》，而《法蘊足論》繼其後；這兩部論可視爲與巴利論藏初期到中期的論書同時代。其次《識身足論》、《界身足論》、《施設論》、《品類足論》四部論說到較發達的教理，可視爲與巴利後期的論藏同時代（但是《品類足論》的第一章〈五事品〉自古以來就獨立流傳著，第四章的〈七事品〉也是獨立的，所以《品類足論》是將獨立的論書集合起來而作成的）。還有在《品類足論》與《發智論》裡，論述了比巴利論藏還發達的教理，如五位說、心所法的體系化、三世實有說、有爲的四相（三相）、六因四緣說等，具有說一切有部特色的主張。

上(179)

以上的「六足．發智」中，除了《施設論》，其他的均有漢譯。漢譯的《施設論》七卷只是部份的翻譯（只有因施設），包含世間、因、業三施設的藏譯（北京版西藏大藏經，Nos. 5587-9）可視爲全譯本，但是藏譯裡並未譯出其餘的五足論與《發智論》。「六足．發智」是指以下七種論書：

1.《發智論》（*Jñānaprasthāna*）　Katyāyananīputra（迦多衍尼子造）
2.《品類足論》（*Prakaraṇapāda*）　Vasumitra（世友造）

3.《識身足論》(*Vijñānakāya*)　Devaśarman（提婆設摩造）
4.《法蘊足論》(*Dharmaskandha*)　Śāriputra（舍利子造）
5.《施設論》(*Prajñaptiśāstra*)　Maudgalyāyana（大目犍連造）
6.《界身足論》(*Dhātukāya*)　Pūrṇa（富樓那造）
7.《集異門足論》(*Saṃgītiparyāya*)　Mahākausṭhila（大俱絺羅造）

以上「六足・發智」的作者名字是根據稱友（Yaśomitra）的《俱舍釋》(*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, p.11)，但漢譯稍有差異。還有以《發智論》爲身論，其他六論爲足論，也出現在上述稱友的《俱舍釋》(ibid. p.9)。

另在說一切有部裡，除了以上的「六足・發智」之外也有許多論書。而說一切有部的「論藏」似乎並沒有限定於以上的「六足・發智」之說，但是一如上述的《俱舍釋》也把這些歸納起來記載一般，在傳統上就受到重視，因此似乎可以將這「六足・發智」看作是有部的「論藏」(Abhidharma-piṭaka)。 (180)上

如上所述，「六足・發智」存在於漢譯中，藏譯中僅存《施設論》，而梵本方面有發現殘卷。由中亞細亞發現《集異門足論》(*Saṃgītiparyāya*)、《品類足論》(*Prakaraṇapāda*) 等殘卷 ⑦ ，已由 Waldschmidt 出版。《法蘊足論》的殘卷也已經發表了（《印仏研》一三之一）。

其他部派的論藏

巴利和說一切有部的論藏雖然是完整的，但在此之外，僅《舍利弗阿毘曇論》受到重視。這是三十卷的大部頭論書，被視爲是法藏部的論藏 ⑧ ，雖然其中並無法看到像說一切有部的論藏那樣發達的教理，但是作爲巴利上

⑦ 由德意志探險隊發現的吐魯番梵文寫本的出版，總結在以下書中。E. Waldschmidt: *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*. Wiesbaden, 1965. 最近已經公布了《集異門足論》與《五事論》的梵文殘卷。V. S. Rosen: *Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*. Berlin, 1968. J. Imanishi: *Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā*. Göttingen, 1969.

座部與說一切有部以外的論藏而爲人所知，是很可貴的。此書大概是西元前二世紀或一世紀左右成立的，在此之外其他部派的論書還有《三彌底部論》（*Sāṃmitīya-śāstra* ？），內容說到「人我」，故應該是繼承犢子部的正量部的論書。《三彌底部論》因爲這點而受注目，但只有三卷，不是全譯，成立的年代也難以確定。

其次，《成實論》十六卷，是訶梨跋摩（Harivarman）的著作，被視爲是西元二五〇～三五〇年左右的作品，因此加到論藏裡並不適當，不過因爲上(181) 這是被推定爲經量部系的論書，爲了方便而列舉於此。此書是由鳩摩羅什所翻譯，在中國廣受研究，給予至南北朝爲止的中國佛教很大的影響。

玄奘旅行於印度，帶回許多大乘經論，但此外還帶回說一切有部的三藏六十七部、上座部十四部、大眾部十五部、正量部十五部、化地部二十二部、飲光部十七部、法藏部四十二部的三藏，此事記載於《大唐西域記》卷十二，因此這些部派也都擁有論藏，但是玄奘並沒有譯出說一切有部以外的部派論書，所以皆已失傳。在義淨的《南海寄歸內法傳》裡也記載了上座部、大眾部、說一切有部、正量部各都持有三藏三十萬頌之事。

註釋書

爲論藏所作的註釋書，只有殘留錫蘭上座部與說一切有部的而已。錫蘭上座部裡，自西元一至二世紀左右，似有許多論師輩出，盛行做論書。錫蘭的大寺派和無畏山寺派各有論師出現，到西元三〇〇年左右爲止著述了許多註釋，這些古註釋書有《大義疏》（*Mahāṭṭhakathā*）、《案達疏》（*Andhakaṭṭhakathā*）、《摩訶波遮離》（*Māhapaccarī*）、《庫輪達疏》（*Kurundaṭṭhakathā*）、《略義疏》（*Saṅkhepaṭṭhakathā*）、《北寺疏》（*Uttaravihāraṭṭhakathā*）等，是以錫蘭語寫成的。然而在五世紀時出現覺音上(182)（*Buddhaghasa*）、佛授（Buddhadatta）、護法（Dhammapāla）及其他大註釋

⑧ André Bareau: *Les origins Çāriputrābhidharmaçāstra.* Muséon, t. LXIII, 1-2, Louvain, 1950. 水野弘元〈舍利弗阿毘曇論について〉（《金倉博士古稀記念・印度學仏學教學論集》，一九六六年）。

家，參考這些古註而著作了註釋，此後這些古註便失傳了。最後的《北寺疏》是無畏山寺派，而現存的漢譯《解脫道論》（*Vimuttimagga*）即屬於無畏山寺派，其原本是由二世紀左右的優波底沙（Upatissa）所作（參考本節參考書目中 Bapat 的著作）。

巴利上座部的註釋家中最重要的是覺音（五世紀人）。覺音將上座部的義學以大寺派的立場做整理，作了名著《清淨道論》，更取捨錫蘭語的古註，以巴利語著作了三藏的註釋，份量很龐大，所以這些註釋雖然是覺音的著作，但在內容上則繼承了上座部三百年內註釋家的成果，其中有名的作品如下：

《Samantapāsādikā》	律藏註（漢譯《善見律毘婆沙》）
《Sumaṅgalavilāsinī》	長部註
《Papañcasūdanī》	中部註
《Sāratthappakāsinī》	相應部註
《Manorathapūraṇī》	增支部註
《Atthasālinī》	法集論註

此外覺音還留下了《經集註》（*Paramatthajotikā*，包含小誦經註）、《法句經註》等，幾乎是三藏全部的註，其中《殊勝義》（*Atthāsalinī*）和《清淨道論》並列，在理解上座部的教理上是重要的，而《論事註》 (183)上（*Kathāvatthuppakaraṇaṭṭhakathā*）因爲記載了《論事》裡所論及的教理之所屬部派，也很重要；這些註釋書中保存了與大乘教理共通的思想，今後有必要研究這些思想。

此後覺音編述了錫蘭的史書，雖然那不是註釋。《島史》（*Dipavaṃsa*）（*Dipavaṃsa*）是由佛陀的誕生敘述起，到中印度的歷史，佛教流傳至錫蘭島，接著是錫蘭的歷史，而結束於錫蘭大軍王（Mahāsena，西元三二五～三五二年在位）治世爲止。覺音也知道此書，所以雖然作者不明，但其成立可以看作西元五世紀前半以前。因爲《島史》是在政治史上環繞著佛教史而

說明，所以作爲歷史的研究資料，其價值也很高。因《島史》的文體並不精確，故有人將它重新改寫成《大史》（Mahāvaṃsa），這是在界軍王（Dhātusena，西元四六〇～四七八年在位）時由大名（Mahānāma）所作的。內容雖與《島史》相同，但比《島史》詳細；之後補足《大史》的是《小王統史》（Cūḷavaṃsa），是大部頭的著作，敘述到十八世紀爲止錫蘭的歷史。而在緬甸著述的 Paññasāmin 的《教法史》（*Sāsanavaṃsa*）價值也很高，此書詳述到第三結集的中印度佛教史，繼而敘述關於傳道師派遣至各地，特別以緬甸爲 Aparantaraṭṭha 國（Aparanta），詳說於其第六章。雖然此書是西元一八六一年才成立的，成書很新，但善用了古資料。

錫蘭的佛教在覺音以後陷於一蹶不振的狀態，但自十一世紀左右起大寺派的佛教再度趨於隆盛，許多論師輩出，特別是阿那律（Anuruddha）論師的《攝阿毘達磨義論》（*Abhidhammatthasaṅgaha*），以作爲上座部佛教的綱要書而聞名。

上(184)

說一切有部以西北印度的罽賓及犍陀羅地方爲中心而興盛，犍陀羅是進步的，而罽賓是保守的，在教理上有若干差異，因此犍陀羅盛行經量部，但罽賓卻是說一切有部堅固的中心地。在《發智論》、六足論等成立以後，在說一切有部內興起對這些論書的註釋性研究，而稱他們爲「註釋家」（Vaibhāṣika，毘婆沙師），經歷兩百年將這些註釋家的阿毘達磨研究集大成而完成《大毘婆沙論》（大註釋），這是以註釋《發智論》的形式，使說一切有部的教義重新發展。而且以這個新教理爲主，嚴厲批判譬喻者、分別論者、大眾部等其他部派的學說，即使是說一切有部宗內的學說，違反正統說的全遭到評斥。但是《大毘婆沙論》僅存漢譯，由玄奘所譯，是二百卷的大部論書（異譯有《阿毘曇毘婆沙論》。這部論在北涼〔西元三九七～四三九〕時由浮陀跋摩等譯出，共百卷，但因戰亂而燒毀，僅存前半六十卷）。根據卷末玄奘的「跋」，佛滅四百年在罽賓，迦膩色迦王召集五百羅漢結集三藏，那時的「論藏」即是這部（現代學者稱爲「第四結集」。在《大唐西域記》卷二裡說，脅尊者〔Pārśva〕主持這個會議）。迦膩色迦王（Kaniṣka）雖是西元二世紀的人，但是因爲《婆沙論》裡引用了迦膩色迦王的事，所以也有學者認爲《婆沙論》的成立更新。這部

上(185)

爲是大部的論書，所以似乎是集數百年研究的大成之作，因此整理成論書或許在西元三世紀左右，但主要內容恐怕在龍樹以前，即西元二世紀已經成立了。這部論裡引用、批判了說一切有部許多學者的主張，特別有名的是「婆沙的四評家」，即妙音（Ghoṣaka）、法救（Dharmatrāta）、世友（Vasumitra）、覺天（Buddhadeva）四位（*Abhidharmakośabhāṣya* p.296; *Abhidharmadīpa* p.259）。他們雖闡述說一切有部正統說，但在《婆沙論》中其主張也有被批判的情形；還有妙音有作《阿毘曇甘露味論》的綱要書，但不清楚是否與「婆沙四評家」的妙音爲同一人。法救方面，有婆沙四評家的法救、《優陀那頌》（*Udāna-varga*）編集者的法救、《五事毘婆沙論》作者、《雜阿毘曇心論》的作者的法救等。《雜阿毘曇心論》作者的法救傳爲四世紀時的人，與四評家之一的法救是不同的人。世友也傳爲《品類足論》的作者、婆沙的四評家之一、《異部宗輪論》的作者、《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者等，這幾位是否爲同一人還難有定論，但至少不只一位。其次，覺天是譬喻者系統的思想家，在摩偷羅出土的「獅子柱頭銘文」裡出現了覺天的名字（*Kharoṣṭhī Inscriptions*, p.48）；也有人認爲婆沙的覺天和這個覺天是同一人；此外還有脅尊者（Pārśva），也是有影響力的毘婆沙師。

說一切有部註釋家的工作因爲《婆沙論》編纂完成而告一段落，但是因爲《婆沙論》既是大部頭的著作，組織也不清楚，所以很難理解阿毘達磨的系統。因此由《婆沙論》前後之際起，也開始有系統地組織說一切有部阿毘達磨的綱要書。尸陀盤尼的《鞞婆沙論》十四卷、法勝的《阿毘曇心論》四卷、優波扇多的《阿毘曇心論經》六卷、法救的《雜阿毘曇心論》十一卷、悟入的《入阿毘達磨論》二卷等，即是這類綱要書。之後世親（Vasubandhu）的《阿毘達磨俱舍論》（*Abhidharmakośabhāṣya*，有玄奘譯三十卷、眞諦譯二十二卷、藏譯本。梵本的偈文由 V.V. Gokhale 在一九五三年出版：*Abhidharmakośakārikā*，偈文加上長行的疏是由 P. Pradhan 在一九六七年出版：*Abhidharmakośabhāṣya*）便成立了（雖有人視世親爲西元三二〇～四〇〇年左右的人，但最好能下伸到西元四五〇年左右，只是 Frauwallner 分無著弟弟的世親〔古世親〕西元三二〇～三八〇年，及《俱舍論》著者的世親

(186)上

西元四〇〇～四八〇年，將二位世親看作不同的人；但是似乎並沒有分開二者的必要，若看作同一個人，其生卒年代可視爲西元四〇〇～四八〇年左右。參考《三譯對照俱舍論索引》Introduction, II, The Date of Vasubandhu——The Discussions on Two Vasubandhu, pp.II～X, Tokyo, 1973）。

世親的《俱舍論》雖然善巧地整理了說一切有部之說，但卻從經量部的立場批判地處理，因此眾賢（Saṃghabhadra）由罽賓說一切有部的立場著述了《阿毘達磨順正理論》八十卷，破斥《俱舍論》，拯救闡釋說一切有部之說；但其救釋也受到《俱舍論》影響而提出新主張，所以稱眾賢之說爲「新薩婆

上(187) 多」。眾賢也著述了《阿毘達磨顯宗論》四十卷，由於《俱舍論》是非凡的名著，在此書完成之後，《俱舍論》的研究成了阿毘達磨研究的主流，並對《俱舍論》作了註釋。德慧（Guṇamati，西元四八〇～五四〇）、世友曾做註釋，但今日以失傳。安慧（Sthiramati，西元五一〇～五七〇）有《俱舍論實義疏》（Tattvārtha，漢譯是殘卷，但藏譯 No.5875 是全本）。此後出世的稱友（Yaśomitra）有《俱舍釋》（*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*，梵本及藏譯本 No. 5593），藏譯有寂天（Śamathadeva）的《俱舍論註》。還有最近出版的梵本《阿毘達磨燈論》（*Abhidharmadīpa*），漢、藏譯皆缺，是承襲《俱舍論》的阿毘達磨論書。還有稱友的《俱舍釋》在藏譯裡有滿增（Pūrṇavardhana）及其他複註（ṭikā）。

說一切有部的阿毘達磨有完備的漢譯文獻。六足．發智、《婆沙論》、《俱舍論》及其他許多論書皆已翻譯，但藏譯則以《俱舍論》爲中心，《俱舍論》及其註釋類的翻譯很完備。梵本近年發現了《俱舍論》、《俱舍釋》、《阿毘達磨燈論》等，充實了內容。德國探險隊在中亞發現的抄本之中，也有有關阿毘達磨的，其中一些已發表。

其他部派的論書

在巴利上座部、說一切有部以外的論書數量很少。關於《舍利弗阿毘曇論》、《三彌底部論》、《成實論》已如前述。眞諦譯的《四諦論》四卷引用

《阿毘達磨藏論》、《藏論》（*Peṭaka*？）、經部師之說，是部派佛教的論書，但所屬部派不明。《辟支佛因緣論》二卷是有關《經集》〈犀角經〉的註釋，《分別功德論》五卷是漢譯《增一阿含》的註釋，這些也可以看作是屬於部派的論書。《大毘婆沙論》、《論事》（*Kathāvatthu*）及覺音的《論事註》 (188)上 裡，豐富引用了部派的教理，但是將部派的教理歸納記載的是《異部宗輪論》（異譯有《部執異論》、《十八部論》，藏譯No. 5639）。在中國、日本，自古即將此書配合窺基的《異部宗輪論述記》（小山憲榮編《異部宗輪論述記發軔》三卷較好）進行部派教理的研究，吉藏的《三論玄義》也有助於部派教理的研究，還有世親的《成業論》、《五蘊論》、《釋軌論》等也足堪參考⑨。此外也應加以利用在大乘論書裡零散的小乘說批判，但是即使綜合這 (189)上 些，要全面地瞭解諸部派的教理也是困難的。

第三節　阿毘達磨的法的體系

阿毘達磨與論母

「法」的用語，雖然在佛教以前即已在使用，但「阿毘達磨」（Abhidharma、Abhidhamma）的用語卻是佛教獨有的，而已經出現在《阿含經》裡。在《阿含經》裡，阿毘達磨是以「關於法」的意思來使用，之後變成了「對於法」、「對法」（法的研究）的意思。「阿毘」（abhi），既有「朝向、面對」的意思，同時也有「勝於、超過」的意思，由此產生了將阿毘達磨解釋爲「殊勝法」之說。在說一切有部裡，將阿毘達磨解說爲「對法」之解釋雖然很強

⑨山口益《世親の成業論》，一九五一年。É. Lamotte: *Le traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakaraṇa*（*Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, 1936）. Shanti Bhikṣu Shastri: *Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu*. Kelaniya, 1969.山口益〈世親の釋軌論について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九六〇年）。山口益〈大乘非仏說に対する世親の論破 —— 釋軌論第四章に対する一解題 ——」（《東方學會創立第十五周年記念東方學論集》，一九六二年）。以上兩篇論文收在《山口益仏教學文集》下冊，一九七三年。

勢，但在巴利上座部裡，則只將阿毘達磨解釋爲「殊勝法」⑩。

總之，要研究佛陀所說的「法」（這個情形是指「教法」），已經可見於《阿含經》中，而稱此爲「阿毘達磨論義」（Abhidhamma-kathā）。亦即進行種種蒐集、分類佛陀所說，或是將其意思歸納爲簡單的術語，或是反過來分析它的意思，並廣爲解釋的工作。將教法作分析性地解釋，雖稱作「分別」（vibhaṅga），但是佛陀的證悟本來就有這樣的性格。例如在中道裡有歸納二邊爲一的「綜合」，與自其中選取出「中」的「分析」。因此在《阿含經》裡也存在著以法數或相應歸納教法，或分別、廣釋的經典。上(192)

在《阿含經》固定成爲「經藏」後，弟子們的阿毘達磨研究開始與經藏分開整理，而集合這些作品成爲「阿毘達磨藏」（Abhidharma-piṭaka）。在阿毘達磨即「法的研究」中，重要的事情是分別，即「法的簡擇」（dharma-pravicaya），以及選出應該研究的題目。這研究題目稱爲「論母」（mātṛkā、mātikā，本母、摩怛理迦）⑪，背誦論母而受持的人稱作「持論母師」（Mātikādhara）。在說一切有部的論書裡，能明顯看出論母，但在巴利論書裡，則以論母爲中心而成立論書。在七論之中最古的論書《人施設論》（*Puggalapaññatti*）裡，開頭以「論母的總說」（mātikā-uddesa）爲題，列了蘊、處、界、諦、根、人六類「施設」（paññatti）的綱目，這綱目就相當於論母。特別是開頭的「人施設」裡，由一人到十人列出許多論母，而只有關於「人施設」是由一人進行逐次解說（分別）。在《舍利弗阿毘曇論》裡，也自卷一起以入品（十二處）、界品（十八界）、陰品（五蘊）、四聖諦品、根品的順序進行解說，記載了與巴利《人施設論》的六施設同樣內容的論母。但是在《舍利弗阿毘曇論》裡，並未稱呼這些爲「論母」，而且在自卷五的「根品」（二十二根）到其次的「人品」爲止，插入許多其他論題；亦即在《舍利弗阿毘曇論》裡，雖然也有相當於論母的主題，但是並未稱之爲論母。上(193)

⑩ 參考櫻部建《俱舍論の研究》頁二十三以下。

⑪ 關於論母，參考赤沼智善《仏教經典史論》頁一一三以下，宮本正尊《大乘と小乘》頁七二八以下，櫻部建前引書頁二十三以下。

在巴利論藏的《法集論》(*Dhammasaṅgaṇi*)裡，首先列舉了「論的論母」(Abhidharma-mātikā)三法二十二種、二法百種，其次舉出「經的論母」(Suttantika-mātikā)二法四十二種，接著進行關於這些論母的解說，而成《法集論》。並不瞭解這些論母在巴利上座部裡是經由什麼路徑而歸納出來的，但是經的論母二法四十二種之中的三十一種，全同於長部第三十三《等誦經》(*Saṃgītisuttanta*)二法三十三種法數之中的三十一種，順序也約略相同，因此可以說《等誦經》的法數成了論母的起源。巴利的《等誦經》相當於漢譯的《大集法門經》或長阿含的《眾集經》，然後此經成為源頭，而有了說一切有部的《集異門足論》。

在巴利論藏裡《分別論》(*Vidhaṅga*)及《發趣論》(*Paṭṭhāna*)中也說到論母。在巴利佛教裡多用論母之語，但如上所述，《舍利弗阿毘曇論》雖舉出論母，卻未稱之為論母。同樣地在說一切有部的「六足・發智」裡似乎也並未使用論母之語，但是不消說，《集異門足論》或《法蘊足論》是以論母為起源，在以對它作註釋的型態下，論書才成立的，所以在《順正理論》卷一(T 29.330b)裡說明「摩怛理迦」(mātṛka)，以四念處、四正勤等三十七道品為始的法數當例子而提出來，然後說：「集異門足論、法蘊足論、施設論等為始，與其同種類者皆謂摩怛理迦(即集異門、法蘊、施設，如是等類，一切總謂摩怛理迦)。」將這些論看成了論母。更在《順正理論》(T 29.595b)裡說明「論議」(upadeśa)時，以論議乃是摩怛理迦，更將此視為與阿毘達磨同一。在《阿育王傳》卷四(T 50.113c)裡也舉出了「摩得勒伽藏」以代替論藏，內容是以四念處、四正勤等三十七道品為始的法數，合於《順正理論》之說，在《阿育王經》卷六(T 50.152a)、《根本有部律雜事》卷四十(T 24.408b)中也提出相同之說。因此在說一切有部、根本說一切有部裡，也是知道論母的，三十七道品作為論母的代表而受到重視，但是在「六足・發智」的系統裡採用了阿毘達磨之語，而未採用論母之語；《婆沙論》或《俱舍論》中並沒有論及論母，想必是這個緣故。

(194)上

論母並不只是法的論母，也有律的論母(Vinaya-mātṛkā)。在說一切有部有《薩婆多部毘尼摩得勒伽》十卷(*Sarvāstivāda-Vinayamātṛkā*)，是總集

律的論母，也顯示在書名上。在四分律系統的律註裡更有《毘尼母經》八卷（*Vinaya-mātṛkā-sūtra*），「毘尼母」也是律的論母之意。

論母就法與律兩方面進行，但法的論母發展後銷融於阿毘達磨藏中。而在巴利七論裡還保存著論母之名，但在《舍利弗阿毘曇論》或說一切有部的「六足・發智」裡已除去論母之名，而以阿毘達磨之語取而代之了。總之，

上(195)

對論母進行語義的解釋、註釋、內容的廣說，並基於法的理解發展樹立自己的學說，這種「法的研究」稱爲阿毘達磨。阿毘達磨的「阿毘」有「在眼前」之意，對向、對觀於法，即是阿毘達磨，因而譯作「對法」。但是「阿毘」也有「勝」之意，因此阿毘達磨有「殊勝法」（勝法、無比法）的意思（*Aṭṭhasālinī* 1, 2 dhammātireka, dhammavisesaṭṭha，《大毘婆沙論》卷一〈序〉），主張阿毘達磨是超越於法的，而在《摩訶僧祇律》卷三十裡也說：「阿毘曇者，九部修多羅也。」將阿毘達磨理解爲勝法之意，視佛陀的教法爲阿毘達磨。

阿毘達磨的法的研究，其特徵是所謂的「分別」（vidhanga）。將問題由多方面作分析考察，並作總括地理解。在覺音的《*Aṭṭhasālinī*》一之三裡，稱這分別爲「經分別」（suttanta-bhājaniya）、「論分別」（abhidhamma-bhājaniya）、「問答分別」（pañhā-pucchakanaya）。在說一切有部裡，也由有見無見、有對無對、善不善無記、界繫、有漏無漏、有尋有伺及其他種種角度來分析說明諸法，而稱此爲「諸門分別」。

達磨與阿毘達磨

達磨⑫是佛陀所說的教法，但是因爲佛陀的教法是以現實的人之存在爲問題，所以法原本就是指現實的人之存在。但是現實的人之存在，雖是以

⑫ 關於法，參考和辻哲郎〈仏教における法の概念と空の弁証法〉（《和辻哲郎全集》第九冊頁四六一以下）、金倉円照〈仏教における法の語の原意と變遷〉、〈仏教における法の意味〉（金倉円照《インド哲學仏教學研究 I 仏教學篇》，一九七三，頁八十三以下）、拙論〈原始仏教における法の意味〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》一四，一九六八）。

不斷變化的「現象」而存在著，但那同時也是使現象成立的「要素上的實在」。作為現象的現實，雖以肉體與精神、外界等出現，但仍可將這些再分析成更細的要素。例如肉體上具備了視覺、聽覺、味覺，但是因為視覺與聽覺作用不同，所以其存在性也不同，這知覺能力稱為「根」（indriya），而肉體可分析理解成是由眼根、耳根、鼻根、舌根、身根五根所成立的；身根是觸覺，指由筋肉所成的肉體全部。同樣在精神方面，可分為判斷、記憶、感情等，再將這些更仔細分析，可以區別出許多心理作用。即使關於煩惱，也可區別為貪、瞋、慢、疑、見等，此外也分出種種心理作用，而理解為心是由這些心理作用的協力才成立，這是因為愛與憎、貪與瞋、善與惡是互相矛盾的作用，所以把這些看作是「心的一實體」的屬性並不合理。因此承認信的作用與疑的作用、貪與瞋，及其他心理作用各有其獨立的實體，要在這些協力之上理解心的活動、變化，而將構成自我存在的現實亦即現象要素上的存在者，稱為「法」。在阿毘達磨的達磨裡，有意味如此的實在（作為現象的實在）的情形，亦即這情形的法的意義在部派裡才是重要的。 (196)上 (197)上

勝義有與世俗有

關於法的實在性，《俱舍論》卷二十二（T 29.116b, *Abhidharmakośabhāṣya* p.334, *ll.*1-2）裡，將存在分為「勝義的存在」（Paramārtha-sat）與「世俗的存在」（Saṃvṛti-sat，假有、施設有），而以勝義的存在為法 ⑬ 。例如瓶如果破了就沒了，稱此存在為世俗的存在，布也是一樣。人的存在也因為是肉體上、精神上種種要素的複合體，所以是世俗的存在。相對地，瓶的顏色是青色時，其「青」在瓶破了也不會消失。如果將瓶無限地敲碎，最後變成「極微」（paramāṇu），但是青也不會失去存在性。不依存於他，以其自體而存在的（自性〔svabhāva〕），是「勝義的存在」，而稱此為「法」。同樣地，所謂貪的心理作用，是不能再分析下去的要素存在者，而擁有使心產生貪的情緒的

⑬ 關於勝義有與世俗有，參考拙論〈說一切有部の認識論〉（《北大文學部紀要》二，一九五三）。

力量；無法再分析的要素是勝義的存在者，這就是法。稱法爲「持有自性者」（sa-svabhāva），又稱爲「作爲實體而存有者」（dravyataḥ sat, *Abhidharmakośavyākhyā* p.524, *l*.29）。在《中論》裡說「自性」是「自己存在者」（svo bhāvaḥ），「非所作者」（akṛtrima），「非依存於他而存在者」（nirapekṣa, *Prasannapadā* p.262, *ll*.11-12），又更定義爲「持自相故爲達磨」（svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ ，《俱舍論》卷一，T 29.1b, *Abhidharmakośabhāṣya* p.2, *l* 9; atthano lakkhaṇaṃ dhārentīti dhammā. *Visuddhimagga* XV.3, HOS. Vol.41, p.408, *l*.17）。所謂自相（svalakṣaṇa），例如青色就是自相，相對地，自性（svabhāva）是指由極微所成的青的存在者。總之因爲自性本身是法，所以不能說「持有自性者爲法」，持有法（自性）即成爲世俗有。

上(198) 並非持有自性，而是持有自相者爲法，但是也有不區別自性與自相而使用的。

有為法與無為法

如上所述，法是作爲要素的實在，但是現象卻不斷地變化，是無常的，因此即使法是實在的，也不能說「永遠的實在」。在此，法被分爲「有爲法」（saṃskṛta-dharma）與「無爲法」（asaṃskṛta-dharma）；常住的法是無爲法（非作法），無常的法是有爲法。有爲法與無爲法的區別已可見於《阿含經》，但將其作體系性的整理，則是在部派佛教的時代。無爲法的代表是「涅槃」（nīrvāṇa, nibbāna），涅槃是超越時間的實在，佛陀在證悟中與涅槃合一。在說一切有部裡，涅槃稱爲「擇滅」（pratisaṃkhyā-nirodha），是以「擇力」（智慧之力）所得的「滅」的意思，是說依證悟的智慧力斷煩惱，煩惱永遠不生。說一切有部在此之外還舉出「非擇滅」（apratisaṃkhyā-nirodha）與「虛空」（ākāśa），成三種無爲法，非擇滅是指不依擇力，因爲缺乏生起之緣而變成永遠不生的法，稱爲「緣欠不生」。

上(199) 總之，法的最上者是「涅槃」。在《俱舍論》卷一裡說到「勝義法」（Paramārthadharma）唯是涅槃，「法相法」（dharmalakṣaṇaḥ）也包含於法之中（*Abhidharmakośabhāṣya* p.2, *l*.5）。持有自相的是法，涅槃也在其中，然而有爲法也是持有自性的法，但有爲法是無常的。關於此無常，上座部或說一切有部解釋爲，有爲法雖持有自相，但僅一剎那（kṣaṇa）存在於現

在。《俱舍論》卷十三（T 29.67c）裡說到「有爲法剎那滅故」（saṃskṛtaṃ kṣaṇikaṃ, *Abhidharmakośabhāṣya* p.193, *l*.1），《清淨道論》則說：「以持有自相，亦以持有自己順次的剎那（khaṇānurūpadhāraṇena）爲法。」（*Visuddhimagga* XI, 104, HOS. 41, p.308, *l*.29）有爲法雖是實在的，但卻是剎那滅，因此法是無法掌握的。追究這一點，就會碰上「法空」的問題，但是在部派佛教裡，僅止於強調「法有」，並未達到「法空」的思想，這成爲大乘佛教的課題。

「一切是無常的」（sabbe saṃkhārā aniccā, *Dhammapada* 277）。將這句經文按照字面來解釋的話，則主張有爲法都是剎那滅的；說一切有部就是持這個立場。雖然心理作用顯然是剎那滅，但是也有解釋說外界的山或大地、構成身體的法並非剎那滅。犢子部或正量部雖然承認剎那滅的法，但是主張外界的法也有「暫住」的。根據《異部宗輪論》，則說說一切有部以外，化地部、飲光部也主張剎那滅。 (200)上

勝義阿毘達磨與世俗阿毘達磨

如上所述，法以涅槃爲最高而衍生出種種的法，研究這些法即是「阿毘達磨」，因此阿毘達磨即是理解法的智慧（prajñā）。特別是了知涅槃的智慧，即是與涅槃合一的智慧，此即證悟的智慧。所以《俱舍論》卷一（T 29.1b）裡說：「淨慧與隨行名爲阿毘達磨（淨慧隨行名對法）。」即證悟的清淨智慧，和智慧同時作用的身心諸法合起來，稱作阿毘達磨，然後稱之爲「勝義之阿毘達磨」（Pāramārthiko'bhidharmaḥ, *Abhidharmakośabhāṣya* p.2, *l*.5）。但此外，令得證悟的智慧，亦即令得勝義的阿毘達磨，以及研究它的智慧（有漏慧），也都可以稱爲阿毘達磨，並將此稱爲「世俗的阿毘達磨」（Sāṃketiko'bhidharmaḥ）。如上述，因爲阿毘達磨是證悟涅槃的智慧，所以有人主張阿毘達磨是「佛說」，因此阿毘達磨論書以次要的意義而受到承認。將阿毘達磨理解爲勝法、無比法的意義，是以勝義阿毘達磨的立場來說明的。

無為法與佛身

構成世界要素的法，是如何分類的？如前已述，首先分成有爲法與無爲法。在說一切有部裡，自《法蘊足論》卷十一（T 26.505a）以來，於無爲法成立了擇滅、非擇滅、虛空三法（三無爲），但在巴利上座部裡只以涅槃爲無爲法（*Dhammasaṅgaṇi* p.244），這繼承了《阿含經》之說，犢子部也相同。根據《異部宗輪論》，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部立「九無爲」，亦即擇滅、非擇滅、虛空、空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處、緣起支性、聖道支性 ⑭ 。化地部也立九無爲，但其中含有不動、善法眞如、不善法眞如、無記法眞如、道支眞如、緣起眞如等，與大眾部系稍有不同。以緣起爲無爲，是以爲緣起的「道理」是不變的。相對地，說一切有部因爲在緣起的有爲法之外不立緣起的法則，所以以緣起爲有爲，而以道支、聖道（八聖道）爲無爲，是於佛陀的人格上的實踐，認定其永遠的眞理性的意思，這關係到視佛身爲常住或無常的問題。說一切有部或巴利上座部以爲佛陀是在八十歲時於拘尸那羅入了涅槃界，所以以佛身、佛的智慧爲無常，亦即只承認「生身」的佛陀，而這是有爲的。相對地，在《異部宗輪論》裡，大眾部主張：「如來皆是出世的，如來的色身無有邊際，諸佛盡智與無生智常隨轉乃至般涅槃。」（諸佛世尊皆是出世，……如來色身實無邊際，……諸佛世尊盡智無生智恆常隨轉，乃至般涅槃。）視佛陀爲八十歲生身以上的存在。雖然還沒達到大乘佛教的報身佛思想，但已承認了人格上的佛陀的永遠性，因此視「聖道」爲無爲。

上(201)

以四聖諦的立場來看，上座部或說一切有部只視滅諦（涅槃）爲無爲，大眾部或化地部則是在滅諦之外也視道諦（八聖道）爲無爲。還有以緣起爲無爲的立場，是以爲苦諦、集諦等煩惱世界也包含不變的眞理，可說包含發展到「迷悟一如」思想的內涵，這與認爲心雖然爲煩惱所染汙，然而其本性

上(202)

⑭ 關於諸部派的無為法，參考水野弘元〈無為法について〉（《印仏研》十之一，一九六二）。

是「自性清淨心」的立場相通。根據《異部宗輪論》，大眾部主張「心性本淨」，而在傳為法藏部論書的《舍利弗阿毘曇論》卷二十七也說到，心性清淨，但為客塵煩惱所染；這可說是視有為法的本性為無為法的思想，緣起無為與這個立場相同。在《舍利弗阿毘曇論》卷一（T 28.526c）裡，於非聖說到七無為，於「法入」說到九無為，亦即智緣盡（擇滅）、非智緣盡、決定、法住、緣、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智（其中除去智緣盡、決定，即是非聖的七無為）。「緣」也在這九無為之中，可解釋作這是主張緣起之無為。

根據《婆沙論》，傳為分別論者也主張緣起無為。此外，在《婆沙論》或《論事》裡，介紹了諸部派的無為說，關於無為，部派佛教的解釋並不是都一樣的。

有漏法與無漏法

有漏法（sāsrava-dharma）是指由漏（āsrava），亦即煩惱（kleśa, kilesa）所染汙的法，無漏法（anāsrava-dharma）則是不被煩惱所染汙的法。佛陀及阿羅漢的證悟智慧，因為斷盡了煩惱，所以是無漏的。無為法因為不與煩惱結合，所以也是無漏的。在《俱舍論》卷一裡定義說：「除了道諦，其餘的有為是有漏的。」亦即煩惱世界的因（集諦）與果（苦諦）是有漏的。 (203)上

煩惱染汙其他法，稱為隨增，共有兩類。染汙相合同時的法，稱為相應隨增（相應縛），例如貪與智慧同時作用，智慧即為貪所汙染，這種關係是相應隨增。其次，煩惱發起於認識對象上，則稱為所緣隨增，例如見到美色而慾望增大的情形，即「對象的色」為慾望所染汙，這就是所緣隨增。因傳說一位婆羅門女對佛陀的肉體（色身）起了愛欲，所以說一切有部主張佛陀的色身也成為煩惱的對象，亦即主張擁有所緣隨增。說一切有部以隨增法皆是有漏法，所以也包括佛身在內，以為色身皆是有漏的。對此，大眾部則主張「一切如來無有漏法」，見到佛陀莊嚴的色身，愛欲之火將平息，而不會成為煩惱的對象。這是色法皆有漏，或是色法之中也有無漏的問題，是部派佛教的論題之一。

法的種類

上面說一切有部的解釋，稱爲「前十五界唯有漏」。十五界是除去十八界中的意界、法界、意識界，色、聲、香、味、觸五界，與由眼到身的五界，及由眼識到身識的五界，合起來的前十五界；前十五界即使是在佛陀的情形也是有漏的。在《阿含經》裡，關於存在進行了五蘊（skhandha，五個集團）、十二處（āyatana，十二種領域）、十八界（dhātu，十八種要素）三種分析：

上(204)

五蘊（pañca-skandhāḥ）：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

十二處（dvādaśa-āyatanāni）：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。

十八界（aṣṭādaśa-dhātavaḥ）：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。

物質觀

在佛教裡，稱物質爲「色」（rūpa），這有廣狹二義。五蘊說裡的色蘊，是廣義的色，是物質的意思，包括了十二處說的眼處、耳處乃至身處的五處，以及色處、聲處乃至觸處的五處。眼等五處也稱作五根（indriya，五種認識器官），色等五處也稱爲五境（viṣaya，五個認識領域）。狹義的色，是五境之一的色處，這是作爲眼的對象的色（顏色與形狀，顏色名爲顯色，形狀名爲形色）的世界，因此色蘊在十二處說裡相當於十處，但是說一切有部還承認「無表色」（avijñapti-rūpa），也視爲物質，所以加起來物質有十一種。而在十八界說裡，眼界及色界合爲十界，因爲無表色包含在法處、法界裡，所以色蘊相當於是十處與法處的一分，十界與法界的一分。

上(205)

以十二處來說，非物質是意處與法處的一分，十八界說則是意界、法界一分、眼識界乃至意識界的六識界，合爲七心界與法界一分（除無表色所餘

者)，亦即眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色十一法爲物質。說一切有部舉出法的種類而立「七十五法」，其中無爲法三種，色法十一種。

但物質的十一法，個別還有細分。眼等五根與無表色雖沒有細分，但五境的色更加以細密分析，例如眼的對象的色，區別爲青、黃、赤、白四種顯色，與長、短、方、圓等八種形色，也更別立煙、雲等二十一種。其次細分聲爲四種，香爲四種（或三種），味爲六種，觸處則含有地、水、火、風四大元素（mahābhūta，四大種），更併同重、輕、冷等，共區分爲十一種。四大種之所以含在觸處，是因爲唯有由觸覺（身根）才能認識。例如以眼見的水或火，不過是青或赤的顏色而已。火的本性是熱度，水的本性是溼性，但是這些並不能以眼來認識，只能靠身根（觸覺）來認識；亦即地是堅性，水是溼性，火是暖性，風是動性，這些是以身根來辨識的。這四大元素以外的物質，稱作所造色（bhautika），五根、五境、無表色之中，除了四大種，其他都是所造色，所造色由四大支持而存在，因此四大種稱爲「能造之四 (206)上 大」。十界（十處）的色全部由極微（pāramaṇu，原子）組成，但是並非由四大種的極微便生起所造色。能造、所造，各自由個別的極微來形成。而所造的色、香、味、觸常同時生起，並各自附隨著能造的四大。說明液體狀的物質則水佔優勢，固體的物質則地佔優勢，溫度高的物質則火佔優勢。因此物質之生起，以地水火風四大之極微，與色香味觸所造的四種，這八類的極微「俱生」爲存在的最低條件，稱爲「八事俱生，隨一不滅」。而如果有聲音的話，則成爲九事（dravya），有根的話，極微的種類也隨著增加。

但是眼根等五根，是形成認識作用的微妙器官，所以與其他肉體不同，是由精妙的肉體所構成的，而稱之爲「淨色」（rūpa-prasāda）。還有，只有無表色雖是色，卻不是由極微組成的，因此包括在法處之中。無表，是沒有顯現出形狀，亦即「看不見的物質」便是無表色，關於這點下面再述。

法的相攝

以上雖是阿毘達磨物質觀的素描，然而十二處、十八界的大部份都包含

在物質裡，除去色的話，只剩下十二處的法處、意處，十八界的七心界與法界而已。再更細加分析，以五蘊說來說，相當於受、想、行、識的四蘊。五蘊的第二受蘊、第三想蘊，是心理作用的一種；受是感受，想是表像作用。上(207) 說一切有部視心理作用爲個別獨立的實體（dharma），稱作心所法（所有於心的法，也譯作心數〔caitasika-dharma, cetasika-dhamma〕），心所法的用法，也可見於巴利上座部的論藏⑮。而受、想以外的心所法，在五蘊說裡則包含於第四的行蘊中。此外行蘊也包括「心不相應行法」（citta-viprayuktā saṃskārā dharmāḥ，關於不相應行於後再述）。受、想、行三蘊在十二處說是包含於法處，在十八界則包含於法界。

五蘊的第五識蘊是認識之主觀，相當於心王、心所裡的心王，在十二處說裡相當於意處，在十八界裡相當於意界與眼識界、耳識界乃至意識界六識界（七心界）。三無爲未包含於五蘊中，五蘊只是有爲法。無爲法在十二處說裡包含於法處，在十八界說裡則包含於法界。

如以上所述，相攝似乎很複雜，物質包含於色蘊、十處與法處的一分、十界與法界的一分，心王則相當於識蘊、十二處的意處、十八界的七心界。因此包含於法處、法界的法，在阿含是尚未分化的，但在阿毘達磨則開始被詳細考究。其中成爲問題的是心所法、心不相應行法與無表色。

煩惱

在《阿含經》裡已經論述到心所法中的煩惱，例如說到三毒（貪、瞋、癡），四暴流（欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流），五蓋（欲貪蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋），五下分結（有身見、疑、戒禁取、上(208) 欲貪、瞋恚），五上分結（色貪、無色貪、慢、掉舉、無明），七結（愛、瞋、見、疑、慢、有貪、無明），無慚、無愧等（長部三三《等誦經》）。在阿毘達磨裡，主要的煩惱也盡於此。

⑮關於心所，參考勝又俊教《仏教における心識說の研究》，一九六一，頁三一九以下；水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》第三章心所法總論，一九六四。

在說一切有部《界身足論》卷上（T 26.614b）裡，歸納了十大煩惱地法、十小煩惱地法、五煩惱、五見，這些逐漸被整理在《俱舍論》卷四（T 29.19c）裡，歸納爲六大煩惱地法（無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉）、十小煩惱地法（忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍）、二大不善地法（無慚、無愧）的十八法。但是此外不定法裡還說到了惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑八法，其中除去尋、伺以外的六法是煩惱，而且貪、瞋、慢、疑是非常重要的煩惱，所以《俱舍論》中煩惱的安立方式並不周全。

此外《俱舍論》的〈隨眠品〉（T 29.98b 以下）裡，將煩惱稱爲隨眠（anuśaya），立了六隨眠（貪、瞋、慢、無明、見、疑），其中見開爲五見（有身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見），合而爲「十隨眠」，將此開於三界五地分爲「九十八隨眠」。而在說煩惱斷盡的情形時，依這九十八隨眠論述。此外〈隨眠品〉裡更說到「十纏」（無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆），與前面的九十八隨眠合起來稱作「百八煩惱」。

如上所述，《俱舍論》的煩惱論雖然缺乏統一，但在所謂「五位七十五法」的法的分類裡，歸納成六大煩惱、十小煩惱、二大不善，及八不定中的六法。

相對地，在巴利佛教裡，七論的《法集論》（*Dhammasaṅgaṇi* p.76）中 (209)上 記載了各式各樣的心所法，亦即將心分爲善心、不善心、無記心，列舉了三十種使不善心成立的心所法。其中雖舉出邪見、邪思惟、無慚、無愧、貪、癡、散亂等，但還未歸納完善，也就是在巴利的七論裡還沒有做到單就煩惱歸納說明。在巴利裡較新成立的《攝阿毘達磨義論》（*Abhidhammatthasaṃgaha*）中，就不善心所舉出了癡（無明）、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沈、睡眠、疑十四種，是指這些心理作用在與其他心理作用或心王同時作用時，心就會變成煩惱心、不善心的意思。

心理的分析 —— 心所法

在《阿含經》裡記載了許多煩惱的種類，這是因爲斷除煩惱是佛教的主要目的之故。但是關於其他心理作用，《阿含經》只不過談到主要的而已，亦即不過散說了受（vedanā）、想（samjñā）、思（cetanā）、作意（manaskāra）、觸（sparśa）、念（smṛti）、尋（vitarka）、伺（vicāra）、欲（chanda）等爲始的若干心所法。到了阿毘達磨時代，接受阿含的心所法，更補其所缺，發展了詳細的心所論述。這是由於要斷煩惱，有必要看清煩惱與其他心理作用是如何協力的。

上(210) 在說一切有部裡，自《界身足論》以來，最完整的《俱舍論》卷四（T 29.19a）裡將心所法作種種的歸納，分類成六類四十六心所，亦即大地法（mahābhūmika）十法、大善地法（kuśalamahābhūmika）十法、大煩惱地法（kleśamdhābhūmika）六法、大不善地法二法（akuśalamahābhūmika）、小煩惱地法（parīttakleśabhūmika）十法、不定法（aniyata）八法（*Abhidharmakośabhāṣya* p.55, *l*.13）。

說一切有部理解心爲「心地」（citta-bhūmi）；這個用語已經出現在《界身足論》卷上（T 26.614b），「地」（bhūmi）是基礎，是其他事物活動的地盤，同時擁有產生其他事物的能力。與此相同的意義，心可說是種種心理作用活動的心地，但是善心並不能以不善爲目的而活動，所以認爲心的性質不同的地有五種（心所雖是六種，但不定法裡心地並不被考慮在內）。例如「煩惱地」（kleśabhūmi），即是煩惱由此而生的地盤，因爲貪或瞋怒等煩惱並不是一直出現在心裡，是得到機會才出現的，所以這些以潛在的應有狀態而存在的場所是必要的，這就是煩惱地。關於善心也是同樣的情形，慚或愧、努力（精進）等心理作用生起的地盤是善地（kuśalabhūmi）。說一切有部由這樣的想法區別心所法，認爲有大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法五種心地，而非由其中任何一個所生的心所即爲不定法。

上(211) 第一的大地法，是善心、不善心、無記心，以及作用於欲、色、無色三界所有心理作用的心所，即受（vedanā）、想（samjñā）、思（centanā）、觸（sparśa）、欲（chanda）、慧（prajñā）、念（smṛti）、作意（manaskāra）、勝解

(adhimukti)、定(samādhi)是大地法。

第二的大善地法，是在善心裡常出現的心所法，亦即這些心所法有時稱其心爲善心，即信(śraddhā)、不放逸(apramāda)、輕安(praśrabdhi)、捨(upekṣā)、慚(hrī)、愧(apatrāpya)、不貪(alobha)、不瞋(adveṣa)、不害(avihiṃsā)、精進(vīrya)是大善地法。

第三的大煩惱地法是形成煩惱心的心所。癡(moha，無明)、放逸(pramāda)、懈怠(kauśīdya)、不信(āśraddhya)、惛沈(styāna)、掉舉(auddhatya)是大煩惱地法。

第四的大不善地法，是無慚(āhrīkya)、無愧(anapatrāpya)。

第五的小煩惱地法，是忿(krodha)、恨(upanāha)、嫉(īrṣyā)、誑(māyā)、惱(pradāsa)、覆(mrakṣa)、慳(mātsarya)、諂(śāṭhya)、憍(mada)、害(vihiṃsā)。

第六的不定心所，是尋(vitarka)、伺(vicāra)、惡作(kaukṛtya)、睡眠(middha)、貪(rāga)、瞋(pratigha)、慢(māna)、疑(vinikitsā)。但是《俱舍論》裡，作「尋、伺、惡作、睡眠等」，並非全列出八法，然而因爲在上述五種心所法裡未見到貪，所以普光在其《俱舍論記》卷四(T 41.78b)裡加上貪、瞋、慢、疑，以爲八法。根據稱友《俱舍釋》(p.132，*ll*.21-22)，世友也和普光一樣，於不定心所列舉了八法。所以在印度佛教安立了不定法爲八法，但此外稱友還將隨煩惱四法也附加到不定法上。 (212)上

無論如何，若以不定法爲八法，則心所法總共爲四十六法。

心心所法的俱生

一如上述，說一切有部將心所法看作獨立的實體。確實貪(愛)與瞋(恨)的作用是完全相反，所以無法否定兩者是相異的功能，因此說一切有部把四十六種心所視爲獨立，固然有其理由，但是心包含種種心理作用，卻也是一個統一體，這也是無法否認的。將心所看成各自獨立時，就無法說明這個心的一體性、統一性，爲了挽救這個論點，說一切有部說「心心所俱生」，也就是心王(識、判斷)與心所同時生起，互相協助而作用。例如在

欲界，善心是心王與十大善法、十大善地法、尋、伺二十二法（與心王共二十三法）俱生。在不善心的情形，心王與十大地法、六大煩惱地法、二大不善地法、尋、伺共二十法俱生；在有覆無記心時，心王與十大地法、六大煩惱地法、尋、伺十八法俱生；無覆無記心時，因爲缺六大煩惱地法，所以與十二法俱生。但是在以上的心所之外，依據有貪的情形、有瞋的情形、有惡作的情形等，俱生心所的數目就不同。還有色界、無色界因爲是禪定心，所以在無尋無伺定（第二禪）以上，就沒有尋伺了，還有在禪定心中也沒有瞋。也有沒有其他心所的情形，俱生的心所數目也就隨著變少。

上(213) 說一切有部以心心所的俱生，說明心的作用的統一性活動，此心心所的協力互動稱爲「相應」。俱生的心心所，其所依、所緣、行相、時、事五義平等一致（《俱舍論》卷四，T 29.22a）。在巴利上座部裡也有關於心心所的相應說明，但是內容稍有差異（*Visuddhimagga* XVII, 94）。相應是「相應因」的意思，例如欲界的善心至少是二十二心所與心王俱生。這二十二心所之中不能缺任何一法，如果缺的話，其他二十一心所也都會欠缺，若非全部齊全則無法生起，即一心所成爲其餘二十一心所存在的條件。在這樣意義下的心心所關係，稱爲「相應因」（saṃprayuktaka-hetu）。色法的情形也是能造的四大與所造的色俱生，但物質的俱生卻不叫相應因，這情形叫「俱有因」（sahabhū-hetu）。地水火風能造的四大，常同時而生，不缺一法，沒有只以三法而生的。四大要素相互成爲其他要素的生起之因，此相互因果關係，稱爲俱有因、互爲果。相應因只存在於心理現象，其性質可說是俱有因的特殊型態。

巴利佛教的心所

在巴利佛教裡，依性質將心分類爲「八十九心」，亦即將世間心分爲欲界心五十四心、色界心十五心、無色界心十二心，合爲八十一心，而出世間心八心，合計八十九心。也有將出世間心區分爲初禪乃至第五禪而爲四十，

上(214) 再加上世間心八十一心，分類成一百二十一心之說，但還是以八十九心的分類爲主。這分類的萌芽已經可見於《無礙解道》，繼而成立於《法集論》，確

定於註釋時代。把心分類爲善心、不善心、無記心等，自《阿含經》時代已可見到，將此再配合欲、色、無色的三界及出世間，而分類爲十心、十二心等，也可見於其他部派，但是分類到八十九心那樣細的，是其他部派所無，而是巴利上座部獨有特色之說。

其次，心所（cetasika）之語，也是自古以來就在巴利佛教裡使用。例如在《法集論》（*Dhammasaṅgaṇi*, p.9 ff.）中，就八十九心的每一心揭示出與其相應的心心所，亦即若就欲界的第一善心來說，則舉出了以觸爲首，與五十六法的心所相應情形，但是有很多重複，故將其整理則成二十九法。其次，在《論事》裡也舉出了與心相應的心所，全部大約是十八法。因此在巴利的論藏時代，心所法的數目還沒有確定下來。將這確定下來的是在與覺音同時代的佛授的《入阿毘達磨論》裡，於其中枚舉出五十二心所，但是此後內容上有若干的同異，在《攝阿毘達磨義論》裡，則作如下五十二法：

一、同他心所十三法（共一切心所七法、雜心所六法）。

二、不善心所十四法（共一切不善心所四法、殘餘十法）。

三、善淨心所二十五法（共善淨心所十九法、離心所三法、無量心所二法、慧根一法）。 (215)上

其中「共一切心所」是存在於一切心的心所，與說一切有部的「大地法」同性質。還有上座部說五十二心所，比說一切有部的四十六心所還多，這是把說一切有部不認爲是心所的也加到心所來的緣故，例如命根、身輕安、身輕快性、身柔軟性、身適業性、身練達性、身端直性等。還有以正語、正業、正命爲心所，也是說一切有部所沒有的；此外也有與說一切有部的心所相異的。

其他部派的心所說

此外在《舍利弗阿毘曇論》裡也散說了心所法。將這些集中整理，則成三十三法，這是與巴利及說一切有部都不同的系統。

在《成實論》裡也散說了心所法，將這些集結起來，有的說是成三十六法，或者也有說是成四十九法。但是《成實論》雖然說到心所法，卻並不承認其別體，經量部否定心所獨立是很有名的。根據《順正理論》卷十（T 29.384b），經量部只承認受、想、思三心所，與此同系統的譬喻者（Dārṣṭāntika）也否認心所的獨立。根據《論事》，大眾部系的王山部、義成部也否定心所。在這些部派裡，把心當作一個全體來看的觀點較強勢，亦即在有受時，心的全體就變成受；在有想時，心的全體就變成想，也就是將種種不同的心理現象解釋爲一個心的種種顯現（心差別）。

上(216)

主體的統一與持續

說一切有部因爲是機械地解釋無我說，所以將心所法當作是個別體，但是難以說明心是有機地統一而進行活動的理由，因此說心心所的相應，來解釋這個問題。還有因爲說一切有部解釋心心所是剎那滅的，所以主體的持續性說明並不充分。說一切有部考慮到心地，似乎有補充這些不完備的意思。在大乘佛教的唯識說裡，設定作爲心理現象產生場所的「阿賴耶識」這個無意識領域，但是說一切有部並不承認這個。因此作爲心理現象產生的場所，便考慮到五種「心地」。煩惱也稱作隨眠（anuśaya），說一切有部解釋隨眠爲「隨增者」，經量部則解釋作「眠者」，即以爲貪或瞋縱使現在沒有立刻顯現到表面心來，也以睡眠的狀態隱藏在表面心的背後，也可以說是以那樣的場所而設定「心地」，但是單以此無法完全地說明剎那滅心心所的連續性。說一切有部說「命根」，似乎是要以此來表明人的生命中心的持續性，而且說一切有部說「心相續」，是說心相續而生，前後有關係，但是在表達心作用的持續性上，說一切有部的心所論並不充分。因此以剎那滅的立場，「記憶」如何能成立等問題將受到質問。

上(217)

其他部派裡雖不承認「心地」，但是說到了其替代者。例如在巴利上座部裡，說到潛在心的「有分」（bhavaṅga，有分識〔bhavaṅga-viññāṇa〕，有分心〔bhavaṅga-citta〕）。七論之一的《發趣論》（*Paṭṭhana* Vol. I, p.163 etc.）說到有分，《彌蘭陀王問經》裡也有。有分心是指潛在心狀態的心，在表面

心未進行心作用時，心就成爲有分的狀態，也就是無意識的狀態。可是有刺激從外界來，或心中起變動，心變成想要活動的狀態時，心就由有分心轉化爲表面心，這稱爲「引轉」。然後透過領受、推度、確定等十二種過程，認識便成立。上座部還舉出五十二種心所，這是與說一切有部不相上下的詳細心理分析，而且將認識的過程分析爲自有分到領受、推度等十二種，這點是其他部派所未見之說。一般來說，佛教在心的觀察、心理分析上，展開了其他學派所未見的精密學說，然而巴利上座部的學說即使在佛教裡也是特別詳細的。另外上座部說的有分識之說，大乘的唯識派也有所知。

其次經量部以心的「種子」（bīja）來說明心的持續。過去心的體驗以潛在態保存於心中，稱爲種子，而依這種子的相續（santati）、轉變（pariṇāma）、差別（viśeṣa），而說明心理現象的持續與變化面。另外經量部爲了說明主體的持續性，主張「勝義補特伽羅」，還承認由前世持續到後世的「一味蘊」的存在，因此經量部被冠上說轉部的別名。一味蘊是「細意識」，是持續的且沒有間斷。細意識是指認識作用是微細的意識，亦即接近無意識狀態的意識，認爲這處於表面心的背後而持續著，而以爲這個細意識在死後也不會消滅，移到下一個生命。 (218)上

關於補特伽羅（pualgaha，人我），犢子部或正量部立「非即非離蘊之我」的補特伽羅，也是很有名的。立「即蘊之我」時，即與五蘊無我說矛盾，而「離蘊之我」是無法認識的，這便成爲形而上學的實體，如此的我（ātman）並不是佛教所承認的。但是犢子部在與這些不同的意義下，承認了作爲有持續性的主體的非即非離蘊之我，然後以爲這個我無法以語言來表現，而主張放到「不可說藏」。犢子部立三世、無爲與不可說「五法藏」，是很有名的，這非即非離蘊之我，在《俱舍論》〈破我品〉裡受到嚴厲地破斥。還有根據《攝大乘論》卷上，大眾部說「根本識」，化地部承認了「窮生死蘊」，也都是在表示持續性主體。根據《婆沙論》卷一五二，譬喻者與分別論者承認有「細心」，但也是指潛在性的持續心。以這些思想爲根基，便發展成大乘的阿賴耶識思想。

另有相關的是，雖然在大眾部的主張或《舍利弗阿毘曇論》裡，說到

「自性清淨心」，但是視心的本性爲「心性清淨」，也是以心的持續性性格爲前提，而視其爲清淨的。上(219)

心不相應行

心不相應行（citta-viprayuktāḥ saṃskārāḥ），也只稱「不相應行」，是指與心不相應的行。心所法是與心王相應的法，是以「心心所的俱生」來表示，這心所法在五蘊裡是攝在「行蘊」中，在處、界則包含在法處、法界，但是在行蘊之中，與心不相應的行也包含在內，說一切有部將此立爲「心不相應行法」。這些既不是物質（色）的，也不是精神（心所）的存在者，雖然也包含生理上的，但並不僅止於此。

說一切有部舉出十四種心不相應行，亦即是得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身，其中命根（jīvitendriya）是將壽命視爲實體。無想定是想已滅的禪定，在此禪定裡，到心的想爲止全部止息下來。滅盡定則是較此更深的禪定，到心的受的階段爲止都止滅；因爲都是無意識，所以視爲心不相應，以上三者是將生命的狀態視爲實體。無想果是入無想定的人於死後所生的世界，因爲也是「無想」，所以是與心不相應的。眾同分是使生物產生差別的原理，內存於個別的生物裡。牛有「牛同分」，馬有「馬同分」，依其力而是牛、是馬的意思。上(220) 其次，得（prāpti）、非得（aprāpti）是有關煩惱的斷盡。凡夫即使在現實不起煩惱，也具有煩惱，亦即並未切斷煩惱，連繫它的即是「得」，在這點以自己的相續（刹那滅而連續下去的自己）得煩惱來表現，解釋爲，在自己的相續裡煩惱本身雖沒有馬上實行，但是卻相續地具有煩惱的得。阿羅漢因爲斷了煩惱，縱使起世俗心，也不會相續地具有煩惱的得。以這一點來說明，即使同樣起了日常心，在凡夫與阿羅漢仍有所不同。還有，如果斷煩惱的話，煩惱就得到「非得」。

得、非得是由如上的觀點所想出來的。說一切有部視人體爲刹那滅的相續態，所以這樣的說法變得有必要，還有得、非得也是刹那滅而相似相續的。

其次，名身是語詞，句身是短句，文身是單語音，這些是觀念上的實在。

在不相應法上，成爲問題的是生、住、異、滅四相。在說一切有部，是指令剎那滅⑯成立之力。世間是諸行無常的，但其中有使諸行之所以無常的力量，將這力量由諸法（存在者）另取出來，視之爲實體，而爲四相。亦即使剎那滅的諸法（構成存在要素上的實在）於一剎那生、住、異、滅，非有這樣的法不可，因而立了四相，以作爲具有實際力量的法，因此可以說這就是將無常力實體化。關於這點容後再述，總之在此意義下，主張非色非心的心不相應行法的存在。 (221)上

關於心不相應行，在《舍利弗阿毘曇論》卷三（T 28.547b）裡也有說明，因此在這個系統裡也承認心不相應行。還有在《成實論》卷七（T 32.289a）裡也有〈不相應行品〉一章，記載了與說一切有部約略相同種類的不相應法。但是《成實論》並不承認這些是實法（dravya），而認爲是假法，所以與說一切有部意義不同。另外根據《論事註》，東山住部或正量部也承認不相應行，又根據《異部宗輪論》，化地部以爲「隨眠之自性即心不相應」（「隨眠自性心不相應」），將潛在的煩惱看作心與不相應。還有大眾部也說「隨眠非心，非心所法」，說到隨眠（煩惱的眠位）與心互不相應。

在部派佛教裡，許多部派承認了心不相應行，但是巴利上座部並不承認，亦即在巴利的五十二心所法中，包含了命根、身輕安、身柔軟性、身適業性等生命上的法，生命上、身體上的法也視爲「心相應」，因此在巴利佛教裡並不使用所謂的「心不相應」（citta-viprayukta）的用語。之所以變成這樣，是由於生理上的法與心理上的法的關係很微妙，未樹立明確區別的緣故。例如心臟的鼓動是生理上的事，但卻受心理作用的影響。因爲看法不同，將命根等視爲「心相應」也是可能的；巴利佛教是立於這樣的立場。 (222)上

---

⑯關於剎那滅，參考拙著〈有剎那と剎那滅〉（《金倉博士古稀記念・印度學仏教學論集》，一九六六）。

五位七十五法

以上略述了在部派佛教成爲問題的「存在之法」，而說一切有部將這些法歸納成「五位」，五位是色、心、心所、不相應行、無爲。這分類最先出現於《品類足論》卷一（T 26.692b），舉出物質（色）爲存在之法的第一項，第二則舉出與它相對的心，第三舉出與心相應的心所法，第四舉出與心不相應的心不相應行，這四種是有爲法，第五舉出與這些相對的無爲法；這在存在的分類上，是前所未有的出色組織。《俱舍論》也承襲此分類法，而確立各大類的內容，組織了如下五位七十五法：

色法 十一：

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色。

心王 一

心所法 四十六：

大地法 十（受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地）

大善地法 十（信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸）

上(223)

大煩惱地法 六（無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉）

大不善地法 二（無慚、無愧）

小煩惱地法 十（忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍）

不定法 八（惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑）

心不相應行法 十四：

得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

無為法 三：

虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。

在說一切有部以外並未使用這「五位」的分類，但是在中國興起的成實宗裡，傳說立了「五位八十四法」(色法十四、心王一、心所法四十九、不相應法十七、無為法三，《維摩經義疏菴羅記》)，但這是模仿說一切有部之說而在中國組織成的教理，《成實論》本身並無此說，在巴利上座部裡也未見窮舉一切法的嘗試。在《攝阿毘達磨義論》裡，區別心為八十九心、一百二十一心，心所則提出五十二心所，色法枚舉了十一種或二十八種，但是並未見到歸納這些而窮盡「一切法」的嘗試。因此窮舉一切法的，可視為是說一切有部特有之說。在原始佛教裡，以五蘊、十二處、十八界的分類來表示存在之法，但是無為法並未包含在五蘊說裡，而且受、想二蘊是應該包含在行蘊中的，因此五蘊並不適合作為存在之法的分類。在《阿含經》裡，表達一切時，以六處（六內處、六外處）來表示的情況很多，這同樣說成十二 (224)上 處。

在十二處或十八界裡雖然包括了有為、無為的全部，但是在這裡，心所法、不相應行或無為法全包含在一個法處、法界之中，而色法反而細分為十處、十界，其分析是不均衡的，因此在十二處、十八界說裡也各自有其困難點。在這個意義上，說一切有部的五位七十五法說，就法的研究來看，可說 (225)上 是出色的結論。

第四節　世界的成立與業感緣起

三界

佛教的世界論，是以所謂的須彌山說傳布到中國及日本，予明治時代以前的人們鉅大的影響。這個須彌山說雖然不是佛教的獨創之說，而且如今已是荒唐無稽的地理學、天文學，但是因為其包括佛教的教理，所以無法認為這學說是錯誤，就簡單捨棄掉，所以依《俱舍論》的〈世間品〉(卷八以下)來簡單地介紹此說。

在古代印度，認為在大地之下有地獄（Naraka, Niraya），是吠陀時代的

死神閻魔（Yama）的住處，原先是在天界，但中途移到了地下。佛教採用了地獄說，加以理論化，而成爲八寒八熱的「十六大地獄」之說。還有關於地上的地理，以爲中央有須彌山（Sumeru, Meru, Neru），四方有四國，亦即南贍部洲（Jambudvīpa）、東勝身洲（Pūrvavideha）、西牛貨洲（Avaragodānīya）、北俱盧洲（Uttarakuru）四洲。以爲我們人類所住的是南贍部洲，四洲之外是海，爲了使海水不漏，其外側以山脈（小鐵圍山）圍起來，但是山之外還有海水，水外更還有山，總共有九山八海。最外側有大鐵圍山，這是大地的外側，地理上的世界稱爲「器世間」。

上(227)

印度人以爲地上的上方有天人住著，有欲界（Kāma-dhātu）的天界與色界（Rūpa-dhātu）的天界。欲界的天有六種，須彌山頂上是臺地，其四方有四天王眾天，須彌山的中央有三十三天（忉利天）。浮在其上空的，由下而上有夜摩天、睹史多天、樂變化天、他化自在天，以上稱爲「六欲天」。

色界天分爲四禪，第四禪天位於色界的最高處。初禪天有梵眾天、梵輔天、大梵天，第二禪天有少光天、無量光天、極淨光天，第三禪天有少淨天、無量淨天、遍淨天，第四禪有無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天。以上成爲色界的十七天，但是罽賓的說一切有部視梵輔天爲大梵天的臣下，將兩者合一，因此成爲十六天說。十七天說是西方師之說，經量部則提倡十八天說，法藏部系的《長阿含》〈世記經〉（T 1.136a）裡，以色界有二十二種天而列出其名，《舍利弗阿毘曇論》（T 28.601c）也是二十二天說。這幾點似因部派而有學說的不同，但是色界天的最高是色究竟天，這點是一致的，因此色究竟天也稱爲「有頂」。

上(228)

無色界（Ārūpya-dhātu）是沒有身體或場所的世界，是唯有精神的世界。有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四處。

以上的欲界、色界、無色界稱作「三界」，是有情輪迴的場所。欲界是有男女性別的世界，因此具有性欲及其他欲望，所以是因爭奪財物而有貪或瞋，引起糾紛的世界。吠陀以來的諸神，因爲有男女之別，有嫉妒，從事戰鬥，所以以這些諸神爲三十三天，包含於六欲天之中，但是只有梵天是屬於初禪天，是因爲修四無量心稱爲「四梵住」，而以這個禪定能生於梵天世

界，亦即因爲梵天結合於禪定，故屬於初禪。四禪天是基於禪定來安立的世界，修習禪定達到初禪乃至四禪的修行者，沒有得到證悟而去世的話，並不能入涅槃，而將繼續輪迴轉世，但是因爲不會墮惡趣，所以認爲應生於相當於其禪定的天界。在禪定體驗裡，因爲經驗到「身體之樂」，所以這世界也當作色界，以持有身體的世界來表現。但是在深的禪定體驗裡，既不會感受到性欲和食欲，外界的認識消失，也就不會有與他人的對立。因此規定，在色界天裡沒有男女之別，不需要食物，不起瞋心。以這樣的生物想像色界的有情，而天界的壽命或身體的大小，是愈往上愈長。

在大地之下有地獄，但是以爲這大地本身浮在虛空中，而認爲支撐著大地的是風輪（Vāyumaṇḍala）。風輪是巨大的氣旋，風輪之上有水輪，其上還有金輪。金輪就是大地的根基，背負著大地，而合這四大洲、日月、須彌山、六欲天、梵天，成爲一個世界。世界有無量數，集此世界一千個稱爲小千世界，而集千個小千世界則爲中千世界，集千個中千世界則成三千大千世界，而以這三千大千世界爲一佛所能教化的範圍。因此在這範圍裡，不會有兩位佛陀同時出現。雖然是一佛一世界，但是佛陀的壽命有限，所說而殘遺下來的正法的流傳期間也是有限的，因此認爲在釋迦佛之前有多位過去佛出現在這世界，未來彌勒佛也將出現。 (229)上

還有三千大千世界並非只是一個，也有可能有多個三千大千世界，因此認爲在那裡有別的佛正出現於世。說一切有部否定佛陀的同時出世，但是在大眾部裡則承認十方世界多佛出世。這在《論事》裡也提到過，而在說出世部的佛傳《大事》（*Mahāvastu*）裡也說到同時有多佛出世之事。

以上的宇宙論是在《長阿含經》的〈世記經〉或與它同種類的《大樓炭經》、《起世因本經》，乃至《立世阿毘曇論》等發展而成之說，在說一切有部裡則整理記載於《婆沙論》或《俱舍論》等，但是在部派之間學說上有若干的差異。還有在耆那教，也以與佛教相當不同的形式說明宇宙論。而在婆羅門系統裡，於《往世書》（*Purāṇa*）中可見到這種說明。 (230)上

世界的破壞與生成

一個三千大千世界是同時生，同時滅。世界也是無常的，所以也有壞滅的時候。先是地獄生的眾生皆盡時，地獄就沒用了。有情生了善心，經過長時間，地獄的眾生轉生而生於上界，但是之後並沒有繼續生於地獄的眾生，所以地獄就變空了，因此地獄便趨壞滅。而畜生、人也依序轉生到上面的天界，世界就變空了。然後起風、火、水三災，世界爲風所吹，爲水所漂，爲火所燒而壞滅，然後壞滅至梵天爲止。總之，如果有應當住在那裡的有情，他們的業力會維持器世間，但是如果沒有有情，失去其業力，物質的結合也就消失了，一切都還原到極微的狀態，乃至於浮游於虛空。從世界的壞滅開始到結束爲止，稱爲壞劫，需要二十劫的時間。其次是空劫，這是物質以極微的狀態浮游於空中，這期間也是二十劫。接著，生於二禪天以上的有情失去了善業，而起了生於初禪（梵天）以下的業，因這業力，首先是風生起，而風輪成立，器世間便成立了；這稱爲成劫，也同樣要二十劫。接著世界持續存在的期間則是住劫，也是二十劫。接著再度變成壞劫，視宇宙如此永遠地反覆「成住壞空」。

上(231)

輪迴

在以上的世界裡，有情反覆生死，稱作輪迴（samsāra）。生物的型態是地獄（naraka, niraya）、餓鬼（preta）、畜生（tiryañc）、人（manuṣya）、天（deva）的五趣（gati）。當然地獄是最苦的生命，而天是最快樂的。一般是以上五趣說，但又別立阿修羅（asura），成爲「六趣」。《婆沙論》卷一七二（T 27.868b）裡，說一切有部是採取五趣說，但指出有的部派是立阿修羅（asura）而採取六趣說，而評斥此說違反契經。根據《論事》八之一，巴利上座部也是採取五趣說。根據覺音的《論事註》，說大眾部系的案達派、北道派是六趣說。在《大智度論》卷十（T 25.135c）裡，說犢子部是六趣說，而《大智度論》可說是依據於六趣說。因此雖然在中國、日本，認爲六道（六趣）說才是正系，但在部派佛教則以五趣說爲優勢。

關於有情的出生，有卵生、胎生、溼生、化生「四生」之別。鳥類是卵

生，動物是胎生，蟲類是溼生，天界是化生；詳細說的話還有幾種情形。出生的刹那叫生有，自此到死爲止稱爲本有。死的一刹那稱作死有，由死有到生有的中間名爲「中有」(antarābhava)，也譯成中陰。這是由微細的五蘊組成，是靈魂般的生命，然後尋求自己出生的生處而漂蕩著，也稱爲尋香 (232)上 (Gandharva)。說一切有部承認「中有」的存在，但是不承認中有的部派也很多。巴利上座部並不承認中有，《論事》八之二否定中有。根據覺音《論事註》，承認中有的是東山住部與正量部。根據《異部宗輪論》，大眾、一說、說出世、雞胤四部不承認中有，化地部也否定中有。另根據《婆沙論》卷六十九（T 27.356c），分別論者也不承認中有，《舍利弗阿毘曇論》卷十二（T 28.608a）也否定中有，《成實論》卷三（T 32.256b-c）裡舉出承認與否定中有之說；因此中有是在部派佛教裡重要的問題之一。

中有託胎的刹那稱爲「結生識」。以十二因緣來說，這相當於第三的識支。自此在母胎中，以羯羅藍（kalala）、頞部曇（arbuda）、閉尸（peśin）、鍵南（ghana）、缽羅奢佉（praśākhā）的順序成長，以至出生，稱爲「胎內五位」。由出生起，經過嬰孩、童子、少年、盛年、老年的「胎外五位」，而至死有，又由中有到生有，無限地反覆生死。在輪迴的生死上，「開始」並不存在。

業感緣起

這輪迴的生死以十二緣起解釋，稱爲業感緣起。首先稱「無明」與「行」爲「過去世的二因」；「無明」是過去所行煩惱（宿惑）位，「行」則解釋爲基於其煩惱的善惡業，由此業決定今世的出生，其結生之識是第三「識」 (233)上 支。當然在託胎的第一刹那，也並不是只有識，而是已經具備了微細的五蘊。但是因爲在此五蘊之中識蘊最優勢，因此以此階位爲識支。在個別的「位」裡，取出五蘊中之優勢者以解釋緣起，所以稱這解釋爲「分位緣起」(āvastika)。

其次在母胎中形成精神與肉體階位的是「名色」，接著在母胎中具備感官的階位則是「六處」，然後由出生到二、三歲爲「觸」位，這是縱使根、

境、識和合（觸），也無法辨別苦樂的嬰孩時代。其次感受苦樂也不起淫欲的童子位是「受」，生愛欲的時代則是「愛」位，較之更想要求得名譽或財產而馳求之位是「取」，因此而積累當引未來果之業是「有」的階位。現世的愛與取，相當於過去世的無明，有則解釋爲同於過去世的行。自識到有爲止的八支是現在世，由識到受爲止的五支是「現在五果」，愛、取、有的三支是引未來果的「現在三因」。

由現在三因而決定未來的「生」。在未來世的生是第十一的生支，因此以現在世來說即相當於「結生識」，亦即第三識支。作爲生的結果，有在未來世的生存，亦即老死之事，這是第十二支的「老死」。以現在世來說，相當於從名色到受。

如上將十二支配於三世，則是過去的二因、現在世的五果、現在世的三因、未來世的二果，如此因果成爲兩重，解釋爲「三世兩重因果」。而無明及愛、取是「惑」，亦即煩惱，由惑而起業，即是行與有，此二者是「業」。由其結果的識，而有受、生、老死則是「事」，亦即由業而生起事，依存這個事，惑又再生；十二緣起表現出以惑、業、事的順序反覆不斷生死的情形。「事」因爲就是苦，所以也稱作「惑業苦」，以業感果的立場來解釋緣起，所以解釋爲「業感緣起」。以上十二緣起的解釋，近代的學者也稱爲胎生學上的解釋。這解釋雖然可說不合十二緣起的原意，但是以緣起解釋輪迴的狀態，在此後變成有力的十二緣起的解釋。這在說一切有部是傾盡其力的解釋（《俱舍論》卷九，T 29.48a 以下），在巴利上座部裡也提到了。覺音的《清淨道論》裡也同樣說到緣起，而三世兩重因果的解釋也包含在其中（*Visuddhimagga* XVII, 284, HOS. 41, p.495）。

上(234)

四種緣起

說一切有部雖重視業感緣起，但是並未忘記十二緣起的其他解釋，亦即說到剎那緣起（kṣaṇika）、遠續緣起（prākarṣika）、連縛緣起（sāṃbandhika）、分位緣起（āvasthika），指明緣起有種種意義（《俱舍論》卷九，T 29.48c *Abhidharmakośabhāṣya* p.132, *l*.24ff.）。其中剎那緣起是指在一剎那的五蘊中

上(235)

備了十二緣起，所以是顯示緣起的邏輯上的依存關係，也是同時的緣起。遠續緣起是顯示在時間遠隔的法之間有緣起的關係，連縛緣起顯示了十二緣起的各支，以連續剎那生起的關係而成立的情形。分位緣起即是業感緣起。

六因、四緣、五果

由於為緣起（Pratītyasamutpāda）作分析，在說一切有部產生了六因、四緣、五果的解釋，其中四緣說傳為佛說，在《阿含經》裡已提到，但是在現存的《阿含經》裡卻找不到。然而在《舍利弗阿毘曇論》卷二十五（T 28.679b）說到了「十緣」，四緣也包括在內。還有在巴利上座部裡，自《發趣論》（*Paṭṭhāna* Vol. I, p.1ff.）以來即說「二十四緣」，四緣也包含在其中。因此說一切有部的四緣說，可視為是在部派佛教「緣」（pratyaya）的研究中出現的。四緣的名稱已經出現在《識身足論》卷三（T 26.547b），之後在《俱舍論》、《發趣論》等也有說明。相對地，六因說最先出現於《發智論》卷一（T 26.920c），這可說是在說一切有部內的獨創之說。現在將以《俱舍論》卷六（T 29.30a 以下）來簡單說明六因、四緣、五果的意義。

說一切有部以存在之法為五位七十五法，其中因果是就有為法來說的。緣起是有為，這是說一切有部的立場。說一切有部就有為法七十二法檢討其性格，而主張其中有六因的性格。例如水壩的水，有因為落下而產生電力的能力，但是已落下的水則失去了這能力，亦即存在者因其位置，所帶的力便 (236)上 不同。與此相同，法依其位置而有的力也不同。將法所持有的作為因的力（此力不同於法的自性）分為六類，即在說一切有部裡，「因」並不是法與法的關係，而是法持有的力。

六因是能作因（kāraṇahetu）、俱有因（sahabhūhetu）、同類因（sabhāgahetu）、相應因（saṃprayuktahetu）、遍行因（sarvatragahetu）、異熟因（vipākahetu）。能作因是「除自餘能作」，即除了自己以外的一切法都擁有能作因的能力。這是為了使自己（法）生起，其他一切法成為其佐助的意思，即使在不能積極助其生起的情況，也解釋成不妨礙生起就算是幫助，而稱此為無力能作因。無為法也因為不成為有為法生起的阻礙，所以解釋為無

為法也持有能作因的性格。相對地，能積極地賦予力量的法，則是有力能作因。

俱有因是在因果同時的情況下，互相為因為果的情形。地水火風四大種，這四種必定同時而生，缺一則餘三無法生起，互相成為其他生起的助緣，此關係稱為「俱有因、互為果」。此外也有「俱有因、同一果」的關係，是成為俱有因的法，合其力而使他法生起的情形。

上(237) 同類因是善因善果、惡因惡果的情形。同性質的法成為同性質的法的生起之因，稱為「同類因、等流果」。相應因是指心心所法的相應關係。物質不說相應因，相應是以所依、所緣、行相、時、事的「五義平等」為條件，因為相應因是心心所同時的相互關係，所以是俱有因的特殊情況。遍行因是同類因中的特殊關係，是指特定的強力煩惱遍於自地五部，而染汙了心心所。此煩惱有十一種，稱為遍行惑。遍行因是異時因果的關係，是同類因的一部份。

異熟因是指善因樂果、惡因苦果的關係。行善則有喜悅，作惡則產生不快、不安之感，由這點也可知道有善因善果、惡因惡果。同類因的情形是因與果同性質，異熟因的情形則是因與果的性質相異；異熟是果相異於因而成熟的意思。因是善惡，但果的樂、苦則是無記，樂或苦既不能說是善也不能說是惡，因此稱為「異熟因、異熟果」。同類因與異熟因是道德上的因果律，將道德上的要求以因果的法則來表示。但是說一切有部視此為法則，所以是以為善法必定有生果善法的力量（同類因），也有生樂法的力量（異熟因）。

相對於以上六因，「五果」則是異熟果（vipāka-phala）、增上果（adhipati-phala）、等流果（niṣyanda-phala）、士用果（puruṣakāra-phala）、離

上(238) 繫果（visaṃyoga-phala），異熟果是對應於異熟因。增上果是很好的果之意，是能作因的果，同類因與遍行因得等流果，這是因果同性質的情形。俱有因與相應因的果稱為士用果，士用（puruṣakāra）是人的功用的意思，但在此則是指因之法（體）本身就是果之體的意思，亦即互為果。但是如果按照字義來理解士用果，則依某種功能所得的果可說都是士用果。在這意

下，增上果和等流果都可說是士用果的一種。

六因可收納到以上的四果裡。離繫果是指證悟，證悟即擇滅，就是涅槃，這是依修行之力（道力）所證悟的。擇滅是無爲法，所以此依有爲而生是不合理的。但是因爲是依修行而實現涅槃，所以擇滅是「果」，但是並不持有因，雖然也可以立修行爲能作因，不過說一切有部並不承認以有爲法爲因而有無爲法之果，所以離繫果缺因。

還提到與以上不同的五因。在說一切有部裡，說四大種對所造的色，擁有生因、依因、立因、持因、養因的性質，認爲這五因在六因說裡包含於能作因中。說一切有部也在先前「五果」上，加安立果、加行果、和合果、修習果而有九果之說。

其次，四緣是因緣（hetupratyaya）、等無間緣（samanantarapratyaya）、所緣緣（ālambanapratyaya）、增上緣（adhipatipratyaya）。其中「因緣五因性」 (239)上 即六因之中除去能作因，合所餘五因爲因緣。等無間緣不是物質，只是心心所法，在心心所法連續生起的時候，前心心所滅，成爲下一心心所生起的條件，因爲空出地方來，所以下一心心所便得以生起，以此意義而說前剎那的心心所是等無間緣。所緣緣是認識的對象的意思，如眼識及其相應的心所是以一切色法爲所緣緣，耳識與其相應的心所是以一切聲音爲所緣緣。增上緣等同於六因說的能作因；將六因、四緣、五果的關係表示如下：

（四緣）	（六因）	（五果）
增上緣 ——	能作因 ——	增上果
因　緣	俱有因	士用果
	相應因	
	同類因	等流果
	遍行因	
	異熟因 ——	異熟果
等無間緣		離繫果
所緣緣		

(240)上

因爲在四緣之中以因緣與增上緣能攝六因，所以四緣比起六因要廣，還有在《舍利弗阿毘曇論》卷二十五（T 28.679b）裡說到因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣，更在巴利論藏的《發趣論》（*Paṭṭhana* p.1ff.）裡說到因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、去緣、不去緣等二十四緣。

在以上的六因、四緣、十緣、二十四緣中，也可見到共通的地方。總之在部派佛教裡，將十二緣起解釋爲表達輪迴樣態的法，而以三世兩重因果解釋緣起，更就「緣起」如以上種種緣加以分析，去理解其應然狀態，反而變成迷失了原始經典所表達的緣起全體性的意義了。

上(241)

第五節　業與無表色

法與業

在阿毘達磨佛教裡集大成的教理中，有「業」的教理。關於這世界的成立，在不承認創造神的佛教裡，業的思想作爲其替代者，是很重要的；但是業的思想並不是佛教裡固有的。佛陀是因爲證悟了法而成佛，這世界是法的世界，我們也是法自身。法除自己以外並沒有別的自己，以這個意義而言，自己是無我的。證悟法的話，從別人切離了的固定自我觀念就消失掉。世界是緣起的世界，是任何地方都連著的世界，自己是在相依相成的關係裡成立的流動的存在（假我）。

這世界是法的世界，所以縱使神存在，那也是基於法才得以存在，作爲法而存在的，因此並沒有超越法的創造神存在的餘地。雖然世界是法的世界，但是在現實中，凡夫有對自我的執著，有自己的所有（我所）觀念。因此從別人切離了的自己的觀念便成立了，凡夫基於這觀念而行動。立於固定性的自己的觀念，而愛著自我，所以便產生自己和對方的對立，發生爭執，

生起對自己的自滿，或對別人嫉妒，對自己的所有物的貪著等。在這些煩惱 (242)上
底部的，是不知法、緣起的無知（癡， moha）、無明。

自己本來是無我的，但是現實中有自我的執著，凡夫以此爲中心而行動。自我雖是虛妄的，但是自我執著的「心理」在實際上是存在的，基於此而產生了殺害他人，竊盜財物的事。如果殺了人，便產生害怕遭到報復的心理，也產生罪責的心理，這種恐懼或罪責的「心理」也是實在的。對自我執著的「心理」，或對自己所有物貪著的「心理」，害怕或罪責的「心理」，將各自招來與之相應的果報。本來雖是無我的，然而也有以自我爲中心的業報關係成立，有從法的世界轉換到業的世界的契機。但是從第一義的立場來看，自我是虛妄的存在者，因此以此爲基點而成立的業的因果也是虛構的，亦即證悟的話，業的因果的世界將消失。所以阿毘達磨佛教的譬喻者主張「無間業可轉」，就是說，即使是殺父、殺母等墮無間地獄般重大的惡業也可以轉換的意思；立足於業的本性是空的認識上。但是凡夫即使要否定自我的執著也否定不了，與此相同，業的因果也是無法否定；膽敢否定的話，將陷於虛無論。佛教採用了以上意義以理解業的法則。 (243)上

行為的三種類

業是羯磨（karma）的譯語，羯磨本來是「行爲」的意思。在《大毘婆沙論》卷一一三（T 27.587b）裡，區別羯磨爲三種意思。第一是「作用」的意思，是羯磨最廣的意思。第二是「持法式」的意思，在行爲之中特別重視「儀式」的行爲，所以特地提出來。這在漢譯裡音譯作「羯磨」，日文讀音是 katsuma 、 konma 等，而梵文原語是 karman 。法式雖是儀式，但也包括會議決定，議事是以一定的手續來進行，手續錯誤，或是中間有疏漏的話，議事的決定就變成無效。所以在羯磨裡，重視不要弄錯儀式的順序。

第三是「分別果」的情形的業。善惡的行爲有各自的果報，這是稱其果報爲業的情形，亦即善惡的行爲，後來留下看不見的力量，此力被稱爲業。行爲一般是做了就消失，縱使是如何重大的約定，話也在一瞬間就消失，即使是殺了人，殺的行爲也立即消失，當然後來可能留下種種證據，但是證據

與行爲本身是不同的，證據也終將變空。行爲雖是消失的東西，但後來留下看不見的力量，例如一旦講出口的約定，終究會被要求實行；如果殺了人，不管五年後、十年後也都要追究其責任。在行爲後留下力量這點，經濟上的行爲或法律上的行爲雖然也都是一樣，但這裡特別稱呼善惡行爲所留下的力量爲「業」。上(244)

以上區別羯磨爲三種，但在這裡特別以後來留下看不見力量的業爲主題。

業說的起源

依善惡業而決定未來的命運，這種想法已可見於奧義書。在《布利哈德奧義書》（*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III, 2, 13）裡，有「人以善業而成爲善人，以惡業而成爲惡人」的想法；更在《旃多格耶奧義書》（*Chāndogya Up*[...] V, 10, 7）裡敘述：「以好的行爲（caraṇa）宿於好的母胎，以惡的行爲投放惡的母胎。」這也是承認業的果報的說法。但是在奧義書時代，業說還沒有完成，而爲佛教所繼承。

在《阿含經》裡有很多關於業的開示，記載佛陀積極地承認了業說，說：「佛陀是業論者（kammavādin），是業果論者（kiriyavādin）、精進論者（viriyavādin）。」（*AN*. I, p.287）承認業則關聯到努力精進，而努力精進則關聯到承認意志的自由，承認意志自由才可能使人開始接受其行爲的結果。認爲以神的旨意決定其人的命運的主張，或偶然論、宿命論等，都不承認人的意志自由，因此無法使行爲的責任歸於其人。但是業說雖然以極端機械式地解釋時，似乎接近宿命論，然而在與緣起說一同來理解業說的狀況下，則成立承認意志的自由或努力的結果的業說。將自我視爲固定的，則自我就變成不變的，就不可能承受業的果報了。但是不承認自我的前後連貫時，同樣地業果的關係也似乎不成立。在此立足於斷絕與連續的中道，這種緣起說，被援用到業的解釋裡。上(245)

在佛陀當時的六師外道中，否定業的因果的人很多，其中耆那教的大[...]（即尼犍子）雖然承認業，但是他立身、口、意的三罰（daṇḍa），重視[...]

果；相對地，佛教立身、口、意的三業，其中特別重視意業，重視在業中的動機。《阿含經》裡關於業的教法很多，特別是在《法句經》裡有「無由惡業可得免處」，有很多說業報不滅的教法。而在《經集》（*Suttanipāta*）裡，關於業的教法雖不多，但敘述道：「見緣起之賢者，正知業與異熟。」（No.653）說到「異熟」（vipāka）。異熟雖然也可以單作「熟」的意思，但是因爲字首的 vi 有「相異」的意思，所以譯作「異熟」，也就被當作「相異而成熟」的意思，亦即業（因）雖是善或惡，但是以爲其果報是苦或樂的情形，因爲苦樂既非善也非惡（無記），所以業的果報就被解釋爲「與因相異而成熟」。亦即因是善，果是無記的情形之業果關係，在阿毘達磨時代將其法則化，而成「異熟因，異熟果」的關係。異熟的用語廣泛使用於《阿含經》中。

總之，與善業招感善果，惡業招感惡果（在阿毘達磨裡法則化爲「同類因、等流果」的關係）相並列，自古就以爲善業招福，惡業招禍。這禍福在心理上來說即爲苦樂，而福德、福業也廣說於《阿含經》中，也有使用黑業、白業的例子。 (246)上

業的本質

巴利上座部的業說，總結於佛音的《*Aṭṭhasālinī*》（III, 92-136），而說一切有部的業說則詳於《俱舍論》的〈業品〉。

在佛教裡，將行爲分作依於身體的行爲（身業）、依於言語的行爲（語業）、依於心的行爲（意業）三業。其中，意業是唯由心理上的要素組成，但是身業和語業則由動機或決心等心理上的要素，及出聲、動身體等肉體上的要素兩方面而成立。因爲有身心二要素，所以業的本質是什麼，便成爲問題。上座部以三業的本質爲「思」（catanā），思解釋成「造出心的力量」（造作之義），是指意志。視意志爲思的本質，是著重行爲的精神面。經量部也以思爲業的本質，根據思而將行爲分成審慮思、決定思、動發勝思。動發勝思是想要活動的意志，顯現於身體即成動身思（身業），顯現於言語則爲發語思（語業）。

上座部裡稱身體的動作爲「身表」(kāyaviññatti)，以此爲身業門，於此門以表達自己的「思」作爲身業。同樣地聲音的屈曲變化是語表，在語業門所成就的思（用言語表達惡口或綺語的內心之思）當作是語業。以行爲的本質爲思，是因爲認爲由口所發的聲音或身體的動作裡並無善惡的性質，所以要以心中的意思決定行爲的善惡。

上(247)

相對地，說一切有部並不視身業、語業的本質爲思。身業在無身體上的動作時就不成立，語業在沒有以言語來表現時也不成立，因此身業的本質爲，身業完成的最後刹那身體的形狀（形色），語業的本性是在妄語或惡口完成的最後聲音。在《阿含經》裡將業分爲二，而爲思業與思已業，以身、語二業爲思已業，但是說一切有部將這解釋爲，身、語二業並非表達思業。

表業與無表業

前面已指出，行爲有眼睛看得見的部份和看不見的部份，說一切有部稱此爲表業與無表業。意業因爲不現於外部，所以沒有表、無表的區別，但身業及語業則區分爲表業與無表業。以身業的體爲形色，以語業的體爲聲音，是就其表業而說的。但是因爲表業是刹那滅而立即消失，所以令果報產生的業的力量，認爲是以看不見的型態而持續存在下去，這就是無表業(avijñapti-karma)。但是因爲表業是形色或聲音的物質上的存在，所以由此而生的無表業也當作是物質上的存在，而稱之爲「無表色」(avijñaptirūpa)。無表業，是已消滅的表業改變形態而持續其力量，機會一來此力量就以「果」出現。所以無表業是因與果的媒介者，只是在以此爲無表色而視爲物質上的存在這一點，具有說一切有部的特色。但是這是眼所看不見的存在，所以不是由極微組成的。在十二處說裡，不放在色處，而放在法處。

上(248)

經量部認爲三業的本質都是思，所以並不承認表業、無表業之別。但是思的心刹那滅而消滅，所以結合業與果的媒介者同樣是有必要的，經量部以此爲思的種子。依種子的相續、轉變、差別，種子以刹那相續而連續，在其間漸漸成熟而生起果報。如此聯繫業與果的，在大眾部稱作「增長

(upacaya)，在正量部則稱「不失壞」(avipraṇāśa)。無表也譯作無作或無教，在《成實論》或《舍利弗阿毘曇論》裡也提到了，但名稱不同。在部派佛教裡，一般可以看作是承認連結業與果的眼所看不見的存在。

作為戒體的無表色

說一切有部之所以強力主張無表色的存在，是以爲戒體是無表色的緣故，這與先前連結業與果間看不見的力量的意思，有少許不同。這似乎是由於說一切有部教理的發達，而使意思產生了變化。

戒體是指受戒時身上所具備的「防非止惡之力」。例如受五戒，誓守不殺生戒，根據這誓願的事實而使日後的生活守戒律，可以免除殺生的惡行。同樣地發誓禁酒的人，因爲誓願的關係，想喝的酒也能不喝。這抑制力（防非止惡 (249)上 之力）在受戒時非生起不可，而不得不以爲日後忘記時，睡著時，或想做壞事時，也都一直具備在身，相似相續著。而且這戒體若沒有受戒時做禮拜等身體的動作，或發誓受戒時做的誓語，則不成立。如此身體的動作，即是由物質所生，是眼睛所看不見的力量，所以稱作「無表色」(avijñaptirūpa)。

區別佛教徒的根據就是在戒體。以具備五戒的戒體這點，可以區別非佛教徒，更因爲具備了比丘的戒體，所以得以主張與在家者不同。並不因爲是穿袈裟，過禁欲的生活，就是比丘，而是縱使破戒，若具有比丘的戒體，也還是比丘。因爲重視戒體，所以關於戒體的意思，在部派佛教之間產生了解釋的差異。說一切有部稱之爲無表色，而看作是物質上的法，但是經量部則視之爲「種子」，而上座部將戒的本質看作是「思」的心所；這解釋記載於覺音的《清淨道論》。

在《俱舍論》裡並未使用戒體之語，而稱爲「律儀之無表」。這是因爲受戒時說「至命終爲止（盡形壽）」而受，所以戒體視爲持續到死爲止。戒體有信眾五戒（優婆塞、優婆夷）的戒體，沙彌、沙彌尼十戒的戒體，正學女六法戒的戒體，比丘、比丘尼具足戒的戒體，乃至在家信眾的布薩（八齋戒）戒體。所以雖然共爲八種，但實體只是四種，亦即五戒、十戒（含六法 (250)上 戒）、具足戒、八齋戒。其中八齋戒只限於一晝夜而受，所以天亮就同時失

去戒體。還有不管在任何戒體的場合，只要放棄守戒的意願，宣布捨戒的話，捨戒就成立，而失去戒體。

三種律儀

無表色有律儀（saṃvara）的無表，之外有不律儀與非二（既不是律儀也不是非律儀）的無表。不律儀是惡戒，是一生誓以屠宰爲職業的情形。非二是在善戒、惡戒的中間，也稱爲處中的無表，並不是立下善誓或惡誓的情形，而是起一時的善或惡心，或採取其行動的情形；此種情形也得到善或惡的無表。

另律儀是善的情形，有別解脫律儀、定生律儀、道生律儀三種。別解脫律儀也稱爲波羅提木叉律儀，是指前面提到的因受戒所得到的防非止惡的力量的情形。第二，在入於禪定的情形裡，也因禪定力而具備防非止惡的力量於身，稱之爲靜慮律儀、定俱戒等，若是出定就失去此律儀。第三，在得道證悟時，因證悟之力所得到的防非止惡的力量，也稱作無漏律儀、道俱戒等，在道退轉時便失去此律儀。定俱戒與道俱戒稱爲隨心轉之戒。

業的種類與善惡的標準

因造業的地方不同，而分爲身、語、意三業，但是此外也有種種分類。上(251) 第一是善惡的區別，亦即由此分成善業、惡業、無記業。根據《俱舍論》，善業是安穩之業，即引生可愛樂的異熟業，與證得涅槃的業。何者是善，是以是否能得到所期待的結果來判斷。可愛樂的異熟果是樂，所以是得樂之業爲善。別解脫律儀等因爲有助於涅槃的實現，所以說是善的。引樂之業在輪迴中是善的，所以稱爲有漏善。具體上是以「十善業道」來呈現，亦即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語、無貪、無瞋、正見。相反於此的殺、盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、綺語、貪、瞋、邪見，則是十惡業道；十善、十惡是已經從《阿含經》時代起就當作善惡的標準而呈現了。還有，惡業是引苦的異熟果，無記業是不引苦樂果的業。另外，涅槃是無漏善，所以不是業，而是超越於業的。相對地，道即證悟的智慧，是

無漏善，同時是無漏業，這是不引異熟果的勝義善。但是在巴利佛教裡，是作有學的無漏業引生有學果或無學果的異熟果，而無學的無漏業則是不引果的唯作。還有，善也有勝義善、自性善、相應善、等起善等區別，這與心所的十大善地法有關。

業有福業、非福業、不動業的區別，特別稱上二界的善為不動業，更有順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業、黑業、黑白業、白業、非黑非白業之別。非黑非白是指無漏業，而關於受果報的時間，有現在受果的順現法受業，次生受果的順次生受業，後生受果的順後次受業等。以上是定業，此外還有受果報之時間不定的不定受業。 (252)上

三世實有與過未無體

說一切有部將無表色用於戒體的意義，因而失去了連結業因與業果的意義。這和說一切有部視有為法於三世是實有的也有關係。以現在世諸法為實有時，諸法就變成是由未來世所生的，而使其生起的力量是四相之中的生相。一一諸法上都附隨生住異滅四相，以此力量，法由未來世生起，一剎那住於現在世，謝落於過去世，現在則成立在此剎那滅諸法的繼起上。謝落於過去世的法，確實存在於過去世。業力也實在於過去世，時間一到就感果。有為法的作用雖然只是現在世，但是法體在三世是實有的，稱此為「三世實有、法體恆有」說。相對地，以為業力變成種子的形態，保存於現在世，過去則無，基於這種想法而出現的「現在有體、過未無體」說是大眾部或經量部所倡導之說。 (253)上

第六節　煩惱的斷盡與修行的進展

煩惱的意義

煩惱是 kleśa（kilesa）的譯語，在屬於說一切有部的《入阿毘達磨論》卷上（T 28.984a）說到：「煩亂逼惱身心相續，故名煩惱，此即隨眠。」

解釋成會惱亂身心而妨礙寂靜者的意思。在巴利的《清淨道論》(*HOS*. Vol. 41, p.586) 裡，則說明爲「是自令染汙已者 (saṅkiliṭṭha)，又染汙 (saṅkilesika) 相應法故，稱爲煩惱。」這是因爲把煩惱之語看作是和「染、汙」之語由相同語源衍生出來的語詞。像梵語的 kleśa 是由 kliś (惱) 衍生的語詞，《入阿毘達磨論》的解釋就是根據這個。但是梵語中也有「染汙意」(kliṣṭamanas) 之語，被解釋爲是由「染」的意思而來。總之，「煩惱」之語在《阿含經》裡是不太使用的語詞，而到了阿毘達磨時代起，才開始盛行使用。巴利的《分別論》(17, 9, 185) 裡舉出貪、瞋、癡、慢、見、猶豫、惛沈、掉舉的「八煩惱事」(aṭṭha kilesa-vatthūni)，而在《法聚論》裡則舉出了加上無慚、無愧於此的「十煩惱事」(dasa kilesa-vatthūni)。在上座部裡，直到後世都以這十煩惱事來歸納。但是在《攝阿毘達磨義論》(p.32) 裡，跟煩惱有關的舉出了四漏 (āsava)、四暴流 (ogha)、四軛 (yoga)、四繫 (kāyagantha)、四取 (upādāna)、六蓋 (nīvaraṇa)、七隨眠 (anusaya)、十結 (saṃyojana)、十煩惱，這些是將阿含以來煩惱的歸類方法網羅起來而呈現的。在這裡面，自古以來就使用的是「漏」。在《經集》或《法句經》之中屢屢說到，所謂「盡諸漏」(āsavā khīṇā)，是當作表示證悟的人之資格的語詞 (漏，在佛教裡採「漏泄」的意思，解釋作心中的染汙外漏；但是在耆那教裡則取「漏入」的意思，以爲染汙是由外部流入體內，附著於「我」。總之，「漏」在佛教、耆那教裡同時在使用，其起源是很古老的)。漏是以四種漏來呈現；欲漏 (kāma-āsava)、有漏 (bhava-ā.)、見漏 (diṭṭhi-ā.)、無明漏 (avijjā-ā.)。其次的暴流及軛也與漏一樣，用語很古老，而四暴流、四軛與四漏內容相同。

上(254)

接著雖舉出了六蓋，但在《阿含經》裡普通是舉五蓋，其次的七隨眠也可見於《阿含經》的各處。其次的結，分爲五上分結與五下分結，是《阿含經》一般的用法。五上分結是束縛有情於色界、無色界之生存的煩惱，五下分結則是束縛有情於欲界生存的煩惱，所以認爲斷除這些煩惱的話就得以脫離輪迴的生死。其次的十結則是將兩者合起來的，但是在《攝阿毘達磨義論》裡，與「經中的十結」並列，也舉出加上嫉或慳的十結，作爲「論中的十

結」，這可見於《法集論》（Dhammasangaṇi No. 1113）。後者的十結與十煩惱，在巴利系裡，是從阿毘達磨時代起所組織的。煩惱中有許多名稱，這是與將煩惱視爲染汙心的，還是視爲覆蓋心的東西之相異有關，因爲在承認自性清淨心的立場，是以爲煩惱只不過是覆蓋心，心的本性不爲煩惱所汙。 (255)上

煩惱雖然有以上種種歸類法，但是因爲互相重複，所以種類上以十結、十煩惱即可完全包括在內。而更重要的，是十煩惱中的貪、瞋、癡、慢、見、疑、惛沈、掉舉，其中貪分爲欲貪、有貪，有貪再分爲色貪、無色貪，而見也分爲五見。

在說一切有部系統裡，先前的《入阿毘達磨論》中說到「煩惱即是隨眠」，但是在《入阿毘達磨論》裡，也和巴利一樣舉出七隨眠。這是欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑，是《阿含經》以來的說法。其中欲貪與有貪同是貪，所以將此合爲一個，成六隨眠。在阿毘達磨裡，提到隨眠的情況，是專指這六隨眠，在《俱舍論》裡當作「根本煩惱」的也是。在六隨眠中，將「見」開爲身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見，則成十隨眠。在《俱舍論》的〈隨眠品〉裡，以這十隨眠而考察了煩惱的狀態，將這些開於三界五地、見惑修惑，而以九十八隨眠來論述。

在說一切有部裡把隨眠與煩惱視爲同一，但是在大眾部或經量部裡則將兩者區別開來。經量部理解爲「煩惱之眠位名隨眠，於覺位名纏（paryavasthāna）。」（*Abhidharmakośa*, p.278, *l*.19）這與隨眠（anuśaya）是由「睡」（śī）的語根所成的有關。凡夫雖未斷貪或瞋等煩惱，但是這些煩惱也並非經常現起。煩惱經常睡著，得到機會就現起，依這意義將煩惱解釋成平常以種子的狀態保存在無意識的領域，也變成與記憶相同，由煩惱的應然狀態，要求要有作爲其保存場所的阿賴耶識。但是說一切有部採取了一切法剎那滅的立場，說明煩惱是保存在未來世的時間上的場所，以得之線而連接到自己（相續）。在以此得之線而連結著的觀點上，說明凡夫在眼前不生起煩惱之時，也沒有辦法斷煩惱。 (256)上

九十八隨眠

煩惱，有苦諦智生則斷，以集諦智所斷，以滅諦智所斷，以道諦智所斷的煩惱之別，稱之爲「四部」。以上是「見惑」，亦即是以見道（darśana-mārga）所斷的煩惱，也稱作迷理之惑，因爲若是能了知四諦的道理就能斷除的煩惱。但是有縱使四諦之智生起也還無法斷而殘存的煩惱，這是「修惑」，亦即修道（bhāvanā-mārga）所斷的煩惱。成爲習慣的煩惱，只知道理並無法斷除，必須以不斷的修行，由改變掉心的習慣性才得以斷除，此即貪、瞋、癡、慢四煩惱。五見與疑因爲是理論性的煩惱，所以以四諦之智（含緣起之智）無餘地斷除。貪、瞋、癡、慢也有以四諦之智而斷除的，亦即是此四煩惱有見惑與修惑，而五見與疑唯是見惑。見惑的「四部」加上修惑，稱爲「五部」。

上(257)

關於煩惱的所屬，有欲界、色界、無色界的三界之別。例如欲界是多苦的世界，所以即使欲界的貪（欲貪）容易斷除，但是色界、無色界是微妙安樂的世界，對於這些世界的貪（色貪、無色貪）則難斷除。因此在斷了欲界的煩惱之後，還非得斷除色界、無色界（此二合斷）的煩惱不可。合以上三界五部的煩惱而爲九十八種。

首先欲界的煩惱有三十六種。苦諦下的煩惱有十隨眠（見苦所斷的煩惱），集諦、滅諦下各七。對於集諦、滅諦，不起身見、邊見、戒禁取見，所以成爲貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見七種。道諦下的煩惱有八，對道諦起戒禁取見，加上以上七種而爲八。以上欲界的見惑（見道所斷的煩惱）爲三十二，加上修惑的四種合爲三十六。

其次，色、無色界裡無瞋煩惱。兩界中因爲沒有食欲、性欲，所以可以起瞋的對象並不存在，因此在四部裡各減去瞋，所以色界惑苦諦下煩惱有九，集諦下六，滅諦下六，道諦下七，以上見惑共二十八種，修惑三種，合爲三十一種。無色界惑也同樣是三十一種，這些和欲界惑三十六種合起來，三界五部的煩惱就成爲九十八種。

上(258)

九十八隨眠中，見苦所斷之煩惱中的五見與疑，與其相應的無明與不共無明，以及見集所斷的二見（邪見與見取見）與疑，相應無明、不共無明，

以上七見、二疑、二無明共十一種，因爲其力量遍及自己的界、地五部，所以把這些叫作十一遍行惑。前面六因中的「遍行因」，即是指這些煩惱的功用。更在這十一遍行中除去苦諦下的身見、邊見與集諦下的邊見後的九種煩惱，因爲也緣（束縛）於上界，所以稱爲「九上緣之惑」。

上述的十一遍行惑中，有相應無明與不共無明二種，相應無明是與其他煩惱相應而作用的無明。但是無明並不只盡於此，以其是迷惑的根本這點，在所有心的作用之底部非得有無明不可。亦即不只是煩惱心、不善心，在無記心或善心的底部，非得以爲無明也在作用著不可。不共無明是這個意義的無明，是作爲起動力而獨立作用的無明，是在所有心作用的底部，作爲迷惑之原理的無明，十二緣起的無明可以認爲是如此意義的無明。深化這個不共無明的想法，便發現了染汙意或唯識說的末那識。《大乘起信論》的根本無明的想法，也是這個不共無明之思想的發展。在此意味下，說一切有部區分無明爲相應無明與不共無明，有很重大的意義。

(259)上

百八煩惱

說一切有部對以上的九十八隨眠，還更加上十纏（無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆），稱爲「百八煩惱」。這十纏（paryavasthāna）也稱作隨煩惱（upakleśa）。

隨眠雖是以上六隨眠、十隨眠的基本，但也由於區分方法而可分爲九結（saṃyojana）、五上分結、五下分結、三縛（bandhana）等。總之，認爲以隨眠與隨煩惱可窮盡一切惑的，是在《俱舍論》〈隨眠品〉裡的說一切有部說。但是在《俱舍論》〈根品〉裡「五位七十五法」的分類，其內容先前已述，與〈隨眠品〉之說不同。亦即在七十五法中的四十六心所裡，大煩惱地法爲六，舉出癡（無明）、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉；大不善地法爲二，即舉無慚、無愧；小煩惱地法爲十，舉出了忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍，即〈隨眠品〉裡所重視的貪、瞋、慢、疑等，並未出現在上表中。〈根品〉的心所法裡，此外還舉出「惡作、睡眠、尋、伺等」以爲「不定心所」，而在這個「等」之中加上貪、瞋、慢、疑，以不定心所爲八種，確定了

四十六心所。煩惱論上，重要的貪等，在五位七十五法裡並沒有給予明確的位置，這似乎是安立方式不同的緣故，但是想必同時也表示，〈界品〉或〈根品〉與〈隨眠品〉本是系統不同的學說，而世親將其加以歸納。上(260)

修行的進展

在弟子修行的進展上，《阿含經》裡說到了四向四果的階位，即預流（sotapātti, srotāpatti）、一來（sakadāgāmin, sakṛdāgāmin）、不還（anāgāmin）、阿羅漢（arahant, arhat），而其中因爲各有「向」與「果」，所以成爲四向四果、四雙八輩。預流是「入於佛教之流」的意思，指對佛教來說得到不壞的淨信者；這可說是本來的意思，但是在《阿含經》裡定型的說明（《十誦律》卷十八，T 23.129a。*SN.* V, pp.356-7.），說是斷三結（見結、戒禁取結、疑結）者，是不墮惡趣者，必向於悟者，也說「極七返生」；至少在七遍生死於此世之間，即至證悟。一來是盡三結，三毒（貪、瞋、癡）薄者；因爲只轉生於此世一遍，所以稱爲一來。不還是不還於此世者，亦即死後生於天界，而在反覆生死之間入於涅槃，是斷了五下分結的人；將自己結合於欲界的煩惱，是五下分結。阿羅漢是盡煩惱，得無漏的心解脫、慧解脫的人⑰。

修行的階位，以上的四向四果雖然重要，但在《阿含經》裡還說到更詳細的聲聞弟子的階位，《中阿含》〈福田經〉（T 1.616a）裡說到了「十八有學、九無學」，這些比前面的四向四果更詳備。阿毘達磨的修行者的階段，是基於這些《阿含經》之說。上(261)

巴利上座部的修行道階位

在巴利上座部裡，實踐之道的階段，以戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨的七清淨來表示。這七清

⑰ 關於四果的證悟，參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁四〇八以下。

淨是《阿含經》裡已經說到，在《成實論》或《瑜伽論》等也引用了。在覺音的《清淨道論》裡說到七清淨，戒清淨是清淨地實行戒律，心清淨是具備清淨的禪定，即是「八等至」；但是此二者是爲了實現慧的「根」(*Visuddhimagga,* p.375)，接著見清淨以下的五清淨是「慧之體」。在《清淨道論》裡，分析知解（jānana）有三，爲想（saññā）、識（niññāṇa）、慧（paññaṇa）。想是指感覺上的認識，識是基於此認識的分析性理解，慧是更深的全體上的理解洞察（ibid. p.369）。但是慧的狀態分爲見（diṭṭhi）、智（ñāṇa）、見（dassana）等，特別是智見（ñāṇa-dassana）合而成慧。見清淨以下的五清淨，由《清淨道論》的第十八章說到第二十二章爲止，特別是在第二十二章「智見清淨」裡說到證悟的階段。也就是說見清淨以下之中，爲首的四個是尚未到達證悟的世俗慧，唯有最後的智見清淨才是證悟之慧，亦即是無漏慧。

修行上首先有戒的實踐（增上戒學），其次有禪定的實習（增上心學），亦即有戒清淨、心清淨，這些完成後，便進入見清淨以下的慧的實習（增上慧學），即觀察五蘊的無常苦無我、十二處、十八界、二十二根、四諦、十二緣起等，深化智慧；其階段就是見清淨以下的五種。

見清淨（diṭṭhi-visuddhi）是如實地知名與色諸法，因此進行四界、十八界、十二處、五蘊等觀法。度疑清淨（kaṅkhāvitaraṇa-v.）是觀名色的生滅變化，度越無因、邪因、常見、斷見等關於三世的疑惑，因此而得法住智、如實智、正見。道非道智見清淨（maggāmaggañāṇadassana-v.）是正確了知往解脫的正道與錯誤的解脫論或修道說的區別。行道智見清淨（paṭipadāñāṇadassana-v.）是知往解脫的正道，因修習而得生滅、壞、怖畏、過患、厭離等隨觀智，及脫欲智、省察隨觀智、行捨智、諦隨順智的九智，依此而將正確之行道加以觀察知見。 (262)上

以上四種清淨還是凡夫的階段，即使智見已成清淨，眞實的智見也還未

⑱關於七清淨，參考水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，頁九二九以下。

生起。但是第四階段實修九智中，最後的諦隨順智（saccānulomikaṃ ñāṇaṃ），是隨順於四諦之智慧的智之意，自此而種姓智（gotrabhūñāṇa）生，更自此而導出智見清淨（ñāṇadassana-v.）。智見清淨是聖者之智，分爲預流道、一來道、不還道、阿羅漢道的四道智。種姓智是位在行道智見清淨與智見清淨中間，並不屬於任何一邊。這是脫離凡夫的種姓（凡夫性），而得到聖者（這裡是指聲聞乘）的種姓（聖者性）之智。以說一切有部的教理來說，四善根的第三法忍相當於此。因此在說一切有部的階位裡，因爲區別凡上(263)夫爲三賢、四善根（煖、頂、忍、世第一法）的階位，所以見清淨以下的四清淨就相當於三賢與煖、頂、忍，但是兩者的說明並沒有一致的地方⑱。

由諦隨順智入種姓智，由種姓智入智見清淨。此智見清淨是聖道，在說一切有部的教理則相當於見道、修道、無學道。在《清淨道論》裡說，入於聖道有信、定、慧三個入口。以信而入預流道者稱爲「隨信行」（saddhānusārin），以慧入預流道者是「隨法行」（dhammānusārin）。隨信行的人自預流果到阿羅漢果爲止稱爲「信解脫」（saddhāvimutta）⑲，隨法行的人入預流果稱爲「見到」（diṭṭhippatta），直到阿羅漢向爲止都得此名，而成阿羅漢果時則是「慧解脫」（paññāvimutta）。其次以定根入預流道的人稱做「身證」（kāyasakkhin），在得無色定而解脫時稱爲「俱解脫」（ubhatobhāgavimutta, *Visuddhimagga* p.565）。

在以上巴利佛教之說裡，入聖道方面，有信、慧、定三門，在入預流道裡有各自的隨信行、隨法行、身證三名稱，其次在預流果以下，則爲信解脫、見到、身證；在阿羅漢位則爲信解脫（此不變）、慧解脫、俱解脫三名。以上的隨信行、隨法行、身證、信解脫、見到、慧解脫、俱解脫稱爲「七聖」，這個分法與只說隨信行與隨法行二門的說一切有部教理不同。

⑲ 信解脫是巴利佛教獨特之法，參考拙論〈信解脫より心解脫への展開〉（《日本仏教學會年報》一，一九六五年）。

	信門	慧門	定門	四向四果
（見到）	隨信行	隨法行	身證	預流向
（修道）	信解脱	見到	身證	預流果 一來向 一來果 不還向 不還果 阿羅漢向
（無學道）	信解脱	慧解脱	俱解脱	阿羅漢果

(264)上

關於自預流向到阿羅漢果爲止斷什麼煩惱，在《清淨道論》裡是根據《阿含經》之說。然而更加以詳細說明，作爲應斷除的煩惱，舉出了十結、十煩惱、十邪性、八世間法、五慳、三顛倒、四繫、四不應行、四漏、四暴流、四軛、五蓋、執取、四取、七隨眠、三垢、十不善業道、十二不善心。這些有重複的地方，已如前所述，而說明這些是由預流道到阿羅漢道之四道智的哪一個，在哪個階段斷除，但是基本上是與《阿含經》之說相同。

還有，種姓智並不是只有在由行道智見清淨入智見清淨時才生起。由預流道進入一來道，乃至不還道、阿羅漢道的各個階段時也會生起，即以爲預流與一來種姓不同。同樣地認爲一來與不還，不還與阿羅漢種姓也是不同。 (265)上

以上是巴利上座部的修行階位。

三賢與四善根

說一切有部的修道論在《發智論》或《大毘婆沙論》中有詳細說明，而歸納於《俱舍論》〈賢聖品〉。在凡夫的階段，有三賢、四善根的「七賢」階段，接著入於聖者之位，區分爲見道、修道、無學道三種。見道（satyadarśana-mārga，見諦道）與修道（bhāvanāmārga）與有學（śaikṣa）雖是聖者，但仍還有應學之法的階段；無學（aśaikṣa）則是已無應學之法的階段，即是阿羅漢果。

根據說一切有部的修道論，在入於三賢位之前，有「身器清淨」的階段，這可視爲相當於巴利的戒清淨、心清淨。但是心清淨也連繫到三賢位，身器清淨是由身心遠離、喜足少欲、四聖種所成。持守戒律，端正行爲，於寂靜處生活，而使心寂靜，即身心遠離；其次安住於少欲知足，即喜足少欲；四聖種是關於衣服、食物、住處，滿足於所得，而實行樂斷修；樂斷修是指擁有斷煩惱修聖道的意願。由如上的身器清淨而能得到身體的健康、內心的平安與安靜的修行場所，具備了要修行的意願，進而從事禪定的實習，即是三賢之位。三賢是五停心、別相念住、總相念住；五停心是將心停息的

上(266)

修行，是瑜伽行的實踐，分爲止與觀時，相當於止（śamatha）。有不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界差別觀、數息觀五種，但不淨觀與數息觀特別受到重視。止確立時，就入於觀（vipaśyanā）；觀是別相念住與總相念住。念住是四念處觀，觀身的自相是不淨，受的自相是苦，心的自相是無常，法的自相是無我，亦即各別念身、受、心、法的自相，即是別相念住，依此而退途常、樂、我、淨的四顛倒。其次，總相念住是住於法觀念處，合觀身、受、心、法，修這些共相的無常、苦、空、無我。

以上三賢爲外凡之位，也稱爲順解脫分，成就時，接著進到四善根位。它是內凡位，又稱順決擇分。而合三賢、四善根，即是爲了見道的加行道（準備的修行），爲凡夫位。四善根是煖（uṣmagata）、頂（mūrdhan）、忍（kṣānti）、世第一法（laukikāgratā）四位，專修四諦觀。觀苦諦時無常、苦、空、無我四行相，觀集諦時因、集、生、緣四行相，觀滅諦時滅、靜、妙、離四行相，觀道諦時道、如、行、出四行相，合以十六行相而觀四諦，稱爲四諦十六行相觀。

說一切有部的修行由戒律的實踐、少欲知足、不淨觀、數息觀、四念處觀、四諦觀所成，特別是四諦觀成爲中心。即使進展到聖者的見道、修道，也繼續實習四諦觀，因深化對四諦之知，而以其智慧力斷煩惱。四善根的

上(267)

煖、頂、忍、世第一法全都是四諦的修行，所以依理解的深淺之差而予以區別。煖是「溫暖」的意思，是聖道之火生起的前相。頂是最高的意思，修行進展達到了最高的境地，而雖然達到如此的理解，但是更加修行的話，就

知道有較此還更高的境地；就像達到山頂的話，就會知道還有更高的山一樣，因為超越過而達到忍。忍是忍可於四諦之理，這是於世俗智的一種了悟，忍是沒有退墮的。在忍之中，種姓（gotra）就決定了。四善根有三類，聲聞種姓（Śrāvaka-gotra, Śiṣya-gotra, *Abhidharmakośa*, p.348）、獨覺種姓與佛種姓三種人，入於四善根的修行，但在煖、頂二法，聲聞種姓轉成其他二種姓是可能的。然而在已得聲聞之忍者，並不能轉變為其他種姓。另外，佛與獨覺因為是在一坐成佛，所以不會轉變為其他種姓。在這意義下，種姓的決定是在忍的階段（《俱舍論》卷二十三，T 29.120c）。

忍的修行期間雖長，但超越了它就有世第一法。世第一法是在世間最好的法之意，亦即屢屢觀四諦於十六行相，就會生起世俗智最上的悟。因為是最上的，所以不會有二個相同的，因此此智只是一剎那。緊接此世第一法的一剎那智之後，聖智現前，入於見道。

(268)上

見道、修道與無學道

見道，是證悟之智，也是無漏智。相對地，三賢、四善根的加行道是世俗智，也是有漏智。有漏智修行成就而無漏智生，雖然不合於因果的理法，但為說一切有部承認。以無漏智所得的是擇滅，這是無為，稱之為離繫果，它沒有生因。相對於這樣的想法，有以為人本來就具備能悟特質的看法，這是大眾部或分別論者所說「自性清淨心」。可以說這樣的看法發展成為大乘佛教的如來藏思想，這是以為人最初就具備了無漏、無為法的看法。

見道詳說則是見諦道，是指以聖智而悟四諦的真理。這個悟有忍（kṣānti）和智（jñāna），忍是忍可決定的意思，以忍而斷煩惱，以智而得擇滅。悟欲界的苦諦（生存是苦的真理），是苦法智忍與苦法智。悟上二界的苦諦，則是苦類智忍與苦類智。其次關於集諦，有集法智忍、集法智、集類智忍、集類智。關於滅諦，有滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智。關於道諦，則有道法智忍、道法智、道類智忍、道類智。關於以上四諦，有八忍八智十六心。但是上二界的道諦因為是以道類智忍所見，所以不能說完全沒經驗過。其次的道類智從見諦理這點來說，因為道類智變成了反覆，所以除了其十五

上(269) 心爲見道，以悟的智慧而正見四諦之理，便明白四諦是眞理之事。因爲是見諦，所以稱爲見道，也稱作入正性離生；依此見道而斷迷理之惑八十八種。

入於見道，有隨信行（śraddhānusārin）與隨法行（dharmānusārin）之別。鈍根是以信入於見道，所以稱隨信行；利根是觀法而入於見道，所以名隨法行。將此見道配四向四果，則是預流向，而自其次第十六心道類智起則是修道（bhāvanā-mārga）。修道是反覆修習，而成爲習慣性的修行。第十六心是第十五心道類智忍經驗的反覆，所以自此便是修道（bhāvanā-mārga）。第十六心是預流果，因爲這十六心是接續而起的，所以若入於見道必到達預流果爲止。入於修道的話，隨信行稱爲信解（śraddhādhimukta），隨法行則稱見至（dṛṣṭiprāpta）。修道裡包含有預流果、一來向、一來果、不還向、不

聲聞的階位：

七賢

外凡	三賢	五停心
		別相念住
		總相念住
內凡	四善根	煖
		頂
		忍
		世第一法

上(271) 七聖

有學道	見道	隨信行	隨法行	預流向
	修道	信解	見至	預流果
				一來向 家家
				一來果
				不還向
			身證	不還果（五種不還、七種不還）
				阿羅漢向
無學道		時解脫	不時解脫	阿羅漢果（六種羅漢、九無學）
		慧解脫	俱解脫	

還果、阿羅漢向六種人，另不還果聖者而得滅盡定的人稱爲身證（kāyasākṣin）。若達阿羅漢果，因爲全部斷除煩惱所以稱爲無學（aśaikṣa）。由信解而入於阿羅漢的是時解脫，由見至而入阿羅漢的是不時解脫，還有只以慧而解脫的慧解脫（prajñāvimukta），與更得定的俱解脫（ubhayatobhāgavimukta）。以上的隨信行、隨法行、信解、見至（見到）、身證、慧解脫、俱解脫，稱爲「七聖」；雖與巴利同是七聖，但內容不同。另外，一來向之中別立家家，不還果之中分中般涅槃等五種或七種不還，阿羅漢則立退法、不退法等六種、九種區別，合這些爲十八有學、九無學，稱二十七賢聖。 (270)上

十智

得悟雖是依於無漏智，但是智尚有種種。說一切有部稱智的作用之最廣者爲慧（prajñā）。慧是理解的作用，這理解稱爲「簡擇」（pravicaya、investigation）。分析此慧，而分爲忍（kṣānti）、智（jñāna）、見（dṛṣṭi）三種。忍是忍可的作用，是闢開疑惑的作用；智是決斷的作用，是使理解決定的作用；見是推度的作用，即推理尋求的作用。但是前面的八忍八智的忍有見的性質，亦即有尋求的作用。忍因爲應斷的疑還未完全斷除，所以認爲其中還有尋求的性質。但是佛教裡，見一般是指世俗的邪見等五見，與包含於八聖道的正見。

慧依據所得的方法而分爲聞慧、思慧、修慧。聞慧是聽聞而得的慧；聽聞佛法而得的慧，或因於讀書的慧，皆攝入其中；這是生來就具備的慧。思慧是依思索而得的慧，特別是思索正確的道理而得的慧。修慧是在禪定裡實習聞慧或思慧的內容，而成爲自己血肉的慧，亦即是慧成了自己本身的狀態。一般在阿毘達磨裡所論的慧，是已成修慧的慧（《俱舍論》卷二十二，T 29.116c）。

慧大體可分爲有漏慧與無漏慧，但是因爲在慧之中智是中心，所以此二者也是智的分類。有漏智與無漏智詳細分成十智，即世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智，其中法智到道智爲止的 (272)上

六智，與盡智、無生智，是無漏智。無漏是沒有漏，是已由煩惱的束縛解脫的智，也是悟眞理，亦即悟涅槃的智。其中，盡智與無生智完全沒有見的性質；盡智是知道煩惱都斷除而應做的事已完成之智，無生智則是知道已不再生之智，同時都以完成爲性質，所以是見之性，沒有所求。其他的法智等六智，因爲有斷疑推度之性，所以有智與見兩種性質。

他心智有有漏智與無漏智兩種，這是因爲認爲外道也有得五種神通力的仙人之故。成爲佛教聖者的話，自然具備他心智，這是無漏的。以上九種智以外的聞、思、修三慧，皆入於世俗智。

禪定

如前所述，修慧成立在禪定的基礎上，因此定先於智的獲得。定是三摩地（samādhi，譯作三昧、等持），是指心裡沒有動搖。因此心即使在動，若無動搖，則定就成立了。相對地瑜伽（yoga）是由連結之語衍生的語詞，是將心集中於對象而結合，因此瑜伽是靜止的心集中。原始佛教一向使用「定」，而宣說爲了實現定的禪（dhyāna，靜慮）。不過瑜伽之語雖然用例很少，但在《阿含經》或阿毘達磨論書裡也已在使用了。在阿毘達磨裡，定被定義爲「心一境性」，爲將心集中於一個對象的性質，所以在內容上與瑜伽並沒有區別。 上(273)

禪有初禪、二禪、三禪、四禪之別，這在《阿含經》已經說到了。禪是止與觀均衡，是定之中最殊勝的。禪隨著初禪到二禪、三禪漸漸深入，心集中也跟著強化。而初禪有「有尋（savitarka）有伺（savicāra）」（對外界的思惟），二禪以上是「無尋無伺」，是斷絕對外界的認識之境地。但是由初禪到三禪爲止，因爲還感受到「樂」，所以禪是身體安樂的境地。但是一到四禪，此樂也消失，而成捨念清淨，還有由初禪到四禪爲止的禪的本性，是心一境性的定。在此定與慧同在一起之處，慧的作用更加強化。

欲界雖也有定，但是不完全的，所以欲界不是定地，而稱爲散地。由此欲界要進入初禪的中間有未至定，這未至定與初禪是有尋有伺。其次，二禪以上雖是無尋無伺，但二禪與初禪的中間有「無尋唯伺」定，稱之爲中間

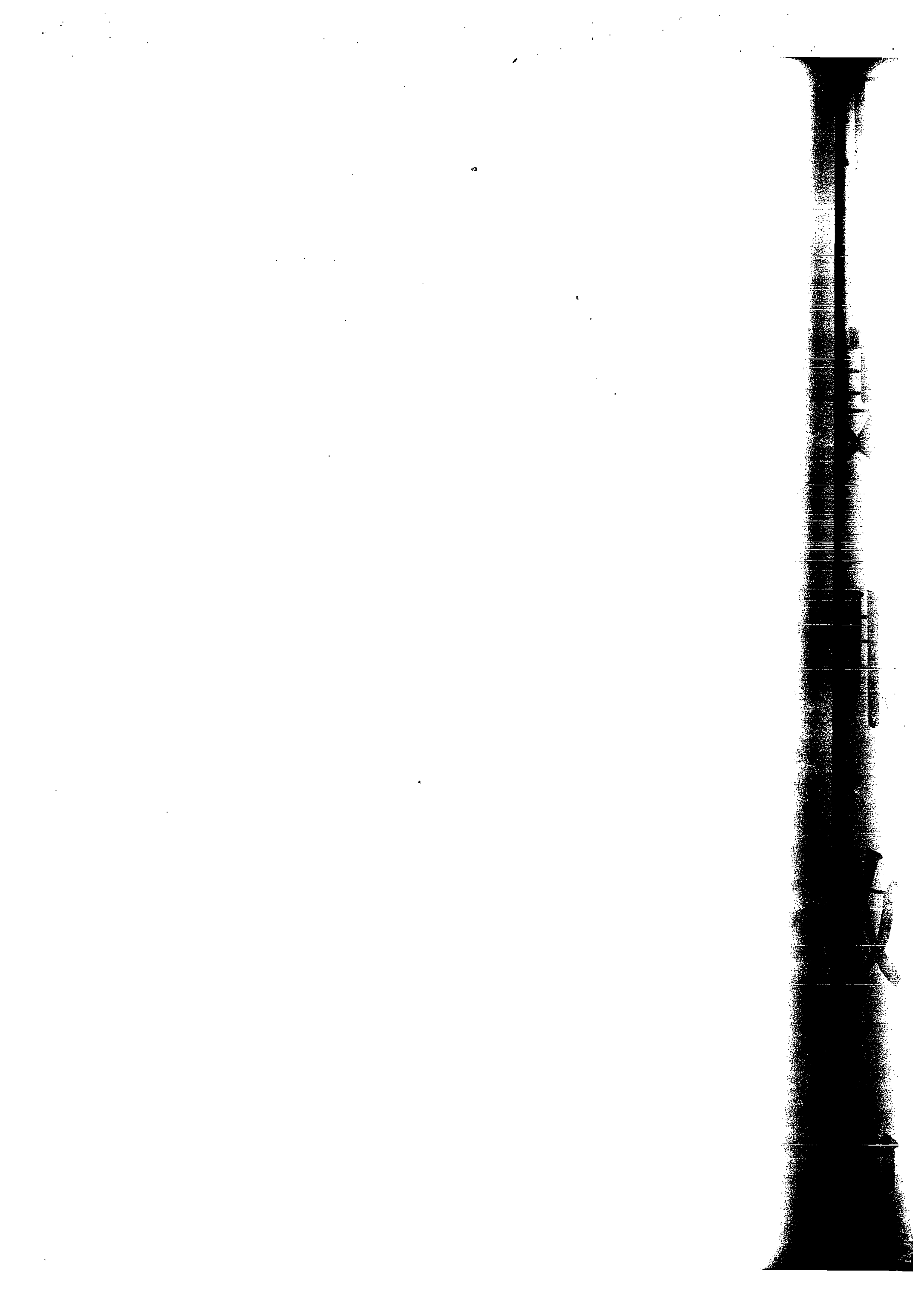
定。尋與伺都是思惟、伺察的作用，但尋較伺爲粗，所以先滅。

還有，在第四禪之中有無想定。無想定是想全部滅的定，這是外道所好入的定，他們誤認爲這是涅槃。入於這無想定的眾生一死，就生於四禪天中的無想天，與無想定的有滅盡定相似。這是到受爲止的心心所都滅的定，只有佛教的聖者能入。入此定而死的人，將生於非想非非想處。

四禪是不離身體的定，在這之上有完全離於身體的感覺，唯有意識的定之境地，此即「四無色定」。色在這裡是指肉體，四無色定是空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。四禪因爲是共色（肉體）的定，所以在這個定而死的眾生，生於色界天。入初禪而死的眾生生於初禪天，入二禪的眾生生於二禪天，但是入四無色定之眾生死時，是生於無色界。但是因爲無色界是沒有物質的世界，所以不能說是空間上的場所，然而因爲是輪迴中的世界，所以那裡也有生死，因此時間是存在的。 (274)上

三界與涅槃

基於禪定，對應於此的場所，立爲欲界、色界、無色界。這是眾生輪迴的場所，也是有爲的世界。但是涅槃則立於此有爲的世界之外，這是阿毘達磨佛教對涅槃的看法。因此涅槃是既沒有時間也沒有空間的世界，是常住的，變成完全無內容的虛無世界。亦即阿羅漢完全斷煩惱，滅業，捨棄精神與肉體，而入於涅槃時，因爲證悟的智慧也是有爲的存在，所以非捨棄不可，因此入於涅槃時，什麼東西都沒有殘留下來。大乘佛教批評這種涅槃觀，稱之爲灰身滅智的涅槃。大乘佛教的興起，不滿足於此涅槃觀也是理由之一，然後大乘佛教提出了將無爲、涅槃視爲在有爲之中的立場。 (275)上 (276)上



第三章

初期的大乘佛教



第一節　阿育王以後的教團發展

阿育王歿後的印度

阿育王（約西元前二六八～二三二年在位）去世後，孔雀王朝的勢力急速衰退，而在西元前一八〇年左右爲將軍弗沙密多羅（Puṣyamitra）所滅。弗沙密多羅建立了熏迦（Śuṅga）王朝，但是勢力衰弱，僅止於統治恆河流域而已。這時候在西北印度希臘人諸王相繼入侵，成立了幾個王朝。而在南印度的德干地方，自從阿育王去世以後，案達羅王朝逐漸得勢，這王朝由西元前二世紀到西元三世紀左右爲止統治了德干地方，就是娑多婆訶王朝（Śātavāhana）。因娑多婆訶王朝繁榮了四百年以上，南印度政治安定，文化興隆。其次在東海岸的迦陵伽地方，當孔雀王朝的勢力衰微時，支提王朝（Ceti）獨立了，以第三世佉羅毘羅王（Khāravela）較有名，現已發現稱頌此王功績的碑文，他可能爲西元前一世紀左右的人，但是其後此王朝的動向不明。

上(279)

熏迦王朝

由弗沙密多羅所建的熏迦王朝大約持續了一一二年。首代的弗沙密多羅信奉婆羅門教，而迫害佛教，但是其中也有皈依佛教的國王；屬於這王統的有財王（Dhanabhūti-Vāchiputa）在巴胡特（Bharhut）的佛塔捐獻了塔門（toraṇa）和石造建築（silākammamta）一事出現在碑文裡，同樣地其子跋陀婆羅王子（Vādhapāla）也在巴胡特的佛塔捐獻了欄楯（vedikā）。有位國王的那伽羅王妃（Nāgarakhitā）也捐獻了欄楯，還有根據摩偷羅（Mathurā）出土的碑文，跋陀婆羅王也在摩偷羅的佛塔捐獻了欄楯。

巴胡特與山齊

巴胡特位於中印度的西南，沿接著古代由西海岸通往摩竭陀國的公路，因此在異教徒入侵印度時，這裡的佛塔就完全被破壞了。這是在一八七三年由康寧漢（Sir Alexander Cunningham）所發現的，他將破損較少的欄楯與東門運到加爾各答博物館，加以復元展示，讓人追思往昔的壯觀。東門的石柱上刻有有財王的碑文，這個塔被視爲是在西元前二世紀中葉，熏迦王朝時代所建造的。

在熏迦王朝，華氏城與卑提寫（Vedisā）是政治的兩大中心，卑提寫是阿育王之子摩哂陀的故鄉，自古即是一個佛教的中心。卑提寫附近建造了許多佛塔，形成所謂的「比耳沙諸塔」（Bhīlsa Topes），到現在爲止發現了六十座以上的古塔。古塔大都已崩壞，只有山齊（Sāñci）的佛塔還完整地殘存著。 (280)上 山齊的窣堵婆（stūpa）大小共有二十幾座，有名的大塔保存得最完整，高一六・四六公尺，底部直徑有三十七公尺，是巨大的佛塔。研究的結果顯示，這是以阿育王時代的小磚塔爲核心，在熏迦王朝時代以石覆蓋增廣，而形成大致如現在的形狀。此後圍繞塔身建造欄楯，在四方各造塔門。四門之中以南門最古，碑文刻說此乃案達羅王朝初期所建造的。因此可知，這些佛塔是由孔雀王朝到熏迦王朝，乃至直到案達羅王朝時代逐漸增廣擴充的。四個塔門全部都覆以精巧的浮雕，以呈現古代美術精華的傑出美術品而聞名。

如上述，弗沙密多羅迫害佛教，但是熏迦王朝並非全體如此，在熏迦王朝之下佛教可以說順利地發展。在巴胡特佛塔的欄楯內外施以大量的浮雕，這些由銘文可知是佛傳或本生圖。其中佛傳圖約有十五個，本生約三十二種。在這些佛傳圖裡並未描繪出佛陀的身影，只雕刻菩提樹與樹前佛坐的金剛寶座，以表示佛陀存在於此，僅描繪出在其前方禮拜的人或動物。沒有描繪出佛陀的身影，是因爲認爲與法一體化的佛陀之人格，是無法以人的姿態來顯現之故。還有在這時代，已經不只是信奉釋迦佛，也信奉過去七佛（釋 (281)上 迦佛是第七佛），這七佛出現在巴胡特的浮雕裡；過去七佛以各自的菩提樹來表示。

從巴胡特的雕刻採集到二〇九種銘文，在這些銘文中有捐贈者的名字刻

在欄楯上，呈現出禮拜佛塔的信眾階層。在這些人中也可見到比丘或比丘尼的名字，更有擁有名爲「持藏者」（peṭakin）稱號的人，也有「通達五尼柯耶者」（pacanekāyika）之語，可知在這個時代經藏、律藏（或加上論藏的三藏）已經成立了。其次，這裡所說的「五尼柯耶」，可認爲與巴利佛教分經藏爲五尼柯耶是相同的，因此當時「五尼柯耶」的分類也已經成立了。其次，也可見到稱爲「經師」（suttantika）的人，接著在這些捐獻者中見到六個有「諷誦者」（bhāṇaka）稱號的人。諷誦者是經文的諷誦者，就五尼柯耶所說的例子，出現在巴利佛教裡，即用作「長部諷誦者」（Dhīgha-bhāṇaka）、「中部諷誦者」（Majjhima-bhāṇaka）等（這些用例也可見於《清淨道論》及其他）。還有「誦法師」（dharma-bhāṇaka），被視爲與大乘佛教關係很深，但是在巴胡特的碑文裡僅是稱爲「諷誦者」，而不清楚這是怎樣的諷誦者。巴胡特裡出現六位諷誦者，其中擁有「聖者」稱號的有一位，「大德」（bhadanta）有三位，這些人是出家眾，其他二位並未擁有出家者的稱號。先前的「持藏者」是「聖種」（aya jāta），很明顯是位出家者，但是「通達五尼柯耶者」則只是「Budharakhita」（護佛者）。經師是「aya cula」（小聖），是出家者。

上(282)

山齊較巴胡特更西南，近於中印度與西印度的邊境。山齊的石刻銘文比巴胡特還多，大約收集了九〇四種。在這些銘文中，在山齊的第二塔所發現的骨瓶（五個）蓋子及瓶底上刻有銘文，從這些銘文中可見到「雪山地方之師的聖者迦葉氏（Kāsapagota）的遺骨」，及「聖者末示摩（Majhima）的遺骨」；在阿育王的時代，他們弘化於雪山地方之事記載於《善見律毘婆沙》及其他典籍。也有目犍連子（Mogaliputa）的遺骨，說不定與阿育王之師目犍連子帝須有關。還有在山齊的第三塔所發現的遺骨瓶（四個）中有舍利弗（Sāritupa）與大目犍連（Mahā-maglāna）的遺骨，或許與佛陀的弟子舍利弗與大目犍連有關係，但是這些舍利容器被認定是西元前二世紀左右的。

山齊的四個塔門或欄楯被視爲是西元前一世紀左右所造的，塔門充滿精巧的浮雕，刻有守護佛法的善神等，在中間雕刻了許多佛傳圖與本生。佛傳圖有二十八幅，本生有六種，更在塔門或欄楯上刻有捐獻者的名字，數量非常多。多是比丘、比丘尼、在家信眾；比丘尼比起比丘還多。但是這些出

眾並非是山齊佛塔的常住眾，由銘文記載他們的居住地，「婆離（Vālīvahana）的居民耶祇（Yakhī）比丘尼所捐」等可清楚知道。比丘或比丘尼中有很多卑提寫的出家者（也有沒記載居住地的情形）。在家信眾中也有罕見地附以「優(283)上婆塞」、「優婆夷」的情形，但大多單只是記載名字而已。在這些名單中擁有「家長」（gahapati，有五例）或「長者」（seṭṭhi，有十七例）稱號的也很多，特別是長者很多一事，表示有很多商人階級的信眾。還有也可見到以「村」為單位捐獻的情形，引人注目的是有以「佛教徒眾」（Bodha-goṭhī、Bauddha-goṣṭhī）捐獻的。希臘人的捐獻也有一例，「通達五尼柯耶」的比丘也有一例，「通達經典（sūtātikinī）的摩達羅（Maḍalachikaṭa）居民阿毘希那女（Avisinā）的捐獻」，是一個在家女性擁有「通達經典」稱號的例子（相同銘文有二），男性的持經師有一例，諷誦者有二例（一為出家，一為在家）。在許多在家者的捐獻銘文中，有優婆塞、優婆夷稱呼的卻很少。還有在巴胡特及山齊，部派佛教的教團名稱卻連一個也沒出現過。當時部派教團已經存在，所以這些佛塔上沒有出現部派教團名稱是值得注意的。

在山齊附近，包含在「比耳沙諸塔」裡的有「案提塔」（Andher-stūpa）及婆遮普塔（Bhojpur）。按提塔是位於比耳沙西南的小村，這裡有三個小塔，另發現了碑文。也發現舍利瓶，在這些碑銘可見到目犍連子（Mogaliputa）、訶利帝子（Hāritīputa）等之名。

還有在中印度，除了巴胡特與山齊之外，在佛陀成道之地的佛陀伽耶（Bodh-gayā），自古就建了支提（caitya），而在熏迦王朝時代將菩提道場圍起(284)上來，建造了富麗的欄楯，現存其遺蹟。菩提道場即是指以菩提樹下成正覺之座的金剛寶座為中心的聖地。其次在笈多王朝時代，建造了所謂的佛陀伽耶大塔（現在的大塔是將其復元的再建之物）。現存最古的建築物是欄楯的部份，也曾說是阿育王時代之物，但是後來的研究結論則認為是比巴胡特還要新。此欄楯上也有種種雕刻，可以比對出的佛傳圖有五圖，本生有二圖。

在此之外，中印度華氏城也有古欄楯殘片出土，可以推測出在阿育王所經營的阿育園（Asokārāma）曾有堂皇的寺院。此外，在中印度似乎也存在過許多佛塔或寺院，但是值得看的皆已不存。在初轉法輪之地鹿野苑（Sārnāth）

發現了阿育王的石柱，及西元前二世紀左右以梵書文字所刻的碑文。碑文刻
上(285) 在欄楯的傘石上，說是僧婆（Samvahikā）比丘尼的捐獻，所以這裡似乎也有佛塔存在過。還有在比哈耳的勞離耶（Lauriya Nandangarh）也發現了熏迦時代的佛教遺跡；這是巨大的佛塔，但沒有値得看的碑文。

甘婆王朝

前述的熏迦王朝，在第九代的天有王（Devabhūti）統治十年時，爲大臣婆須提婆（Vasudeva）所滅，這是在西元前七〇年左右發生的事。婆順提婆的王朝稱作甘婆王朝（Kāṇva），持續統治四代四十五年。這個王朝僅統治恆河流域，國勢衰弱，而在第四代時爲南方的案達羅王朝所滅，自此之後摩竭陀地方長期爲案達羅王朝所統治。

西北印度與希臘人諸王

自孔雀王朝勢力衰微的西元前一八〇年左右起，異民族開始入侵西北印度，之後此地長期處於異民族的統治之下。第一個入侵的異民族是希臘人；在印度，梵語稱希臘人爲「夜婆那」（yavana），巴利語稱爲「臾那」（yona），被視爲是由「愛奧尼亞」（Ionia）轉化來的。

印度古代由於亞歷山大大帝侵略印度（西元前三二七年），雖一時爲希臘人所統治，但後爲孔雀王朝的創立者旃陀羅笈多所擊退。亞歷山大死後，印
上(286) 度的西方地區則處於敘利亞的塞琉卡斯王朝（Seleucidae）的統治之下。塞琉卡斯一世（Seleucus I）派遣梅伽替尼（Megasthenes）爲大使，出使中印度的華氏城；梅伽替尼寫下印度見聞記是有名的事，他大約在西元前三〇三年到二九二年左右停留在旃陀羅笈多的宮廷。塞琉卡斯王朝的統治地中，大夏（Bactria）和安息（Parthia）在西元前三世紀中葉相繼獨立，這大約是在阿育王的時代。大夏在今天的巴爾克地區（Balkh，古譯作縛喝），是嬀水（Oxus，阿姆河）與印度河之間的北阿富汗（Afghanistan）地方。這時代的敘利亞王安都卡斯三世（Antiochus III）、大夏的第四代王提彌特羅（Demetrios）入侵印度，佔據了北印度，而進攻中印度，這是西元前三世紀到二世紀前

左右的事。自此到西元前一世紀塞迦族（Saka，塞種）的茂斯王（Maues）入侵印度爲止，希臘人持續統治了西北印度。在這期間可知道不少希臘人國王的名字，但較重要的是彌蘭陀王（Menandros，印度名 Milinda，西元前一六〇～一四〇年在位）。他入侵印度，定都於西北印度的奢伽羅（Śākala），統治了阿富汗到中印度地區。

彌蘭陀王皈依佛教，與佛教僧人龍軍（Nāgasena）互相討論，集其內容而成《彌蘭陀王問經》（*Milindapañha*，《那先比丘經》）傳世。巴利文的《彌蘭陀王問經》還包含後代添加的部份，但漢譯的《那先比丘經》與巴利本一致的地方較古，據此可知西元前二至一世紀左右佛教的某一面。但是《彌蘭陀王問經》裡並沒有出現大乘佛教的思想，而呈現出由《阿含經》到阿毘達磨佛教的過渡期教理。

另在一九三七年印度河的上游蘇婆河（Swat）溪谷的信拘（Shinkot）發現了裝舍利的容器，記載說這是彌蘭陀王（Minadra）治世時安奉此舍利。這也顯示在彌蘭陀王時代，北印度佛教盛行。 (287)上

在阿育王時代，由教團派遣摩闡提（Majjhantika）往西北印度弘傳佛教，然後在罽賓、犍陀羅地區，說一切有部的教團逐漸擴展勢力，但是其詳細經過不明。然而在西北印度挖掘出許多古佛塔的遺跡，可知這地區在西元前二世紀左右盛行過佛教，其中在呾叉史羅（Taxila）所挖掘出的法王塔（Dharmarājikā-stūpa）最古，而最古的部份可以上溯到阿育王時代。巨大的佛塔位於中心，並附設住處的廣大佛塔遺址，似乎長期是北印度佛教的一個中心地。在一九一四年由佛塔附屬的一間房屋發現了銀薄板的捲片，其上有銘文；根據銘文，大夏名爲烏羅塞迦（Urasaka）的人安奉佛舍利於自己的菩薩堂。但是這個銘文的年代較晚，認定爲西元前一世紀中葉之物。在呾叉史羅，從息爾迦普（Sirkap）也挖掘出廣大的佛教遺跡，其古層可上溯到西元前二世紀。

也發現了記載在西元前一世紀左右的希臘人中有信奉佛教者的碑文，亦即在印度河上游的蘇婆河溪谷發現了西元前一世紀左右的佉留文（Kharoṣṭhī，佉盧虱底）碑文。碑文刻在舍利容器上，記載名爲提奧得羅斯 (288)上

（Theodoros）的希臘人地方首長（Meridarkh），安奉了世尊釋迦牟尼的舍利。同樣在呾叉史羅的故塔挖掘到的銅板銘文裡，也記載了地方首長和他的妻子一起建立佛塔。地方首長是希臘人王國的行政組織之一，但並不是管轄範圍很大的縣長；總之，在官吏之中也有皈依佛教，建造佛塔的人。

希臘人很早就皈依佛教。在阿育王的時代，佛教教團派遣傳道師到各地，其中也包含了希臘人的比丘，亦即傳道於阿波蘭多的達磨勒棄多（Dhammarakkhita）的就是希臘人。還有在山齊的碑文中，也顯示有希臘人的捐獻銘文。進入印度的希臘人比較早皈依佛教，似乎是因為比起當時希臘人所擁有的宗教，佛教比較好的緣故。

且佛教是理性的、倫理的宗教，擁有外國人也容易接受的性格，禮拜佛塔，對佛陀的信仰，也似乎深獲希臘人的心。相對地，在印度自古即有勢力的是婆羅門教，印度教繼其後，在這些民族宗教的底部有種姓制度及鄙視外國人為野蠻人（mleccha）的思想，這些明確記載於《摩奴法典》。因為是自古上(289) 以來就確立的社會觀，所以外國人難以接受婆羅門教。相對地，佛教在教理上是理性的，還提倡四姓平等，對外國人沒有偏見；這是佛教比較容易擴展於異民族世界的理由。不只是希臘人，此後入侵印度的塞迦人、安息人、貴霜族人等，都接受、信奉了佛教。

塞迦族的入侵

塞迦族梵語稱作 Śaka，一般認為是出現在中國《漢書》裡的「塞種」。這個種族古代是住在中亞的伊犁（Ili）河流域，為月支所逐，而自西元前一八〇年左右向西方移動，滅希臘人的大夏王國，佔有其地。大夏是處於嬀水與印度河之間的北阿富汗地方，但是匈奴又再驅逐大月支於西方，所以大月支更向西方移動，驅逐塞迦族，征服了大夏地方。因此塞迦族向南移動，終於入侵到印度，這是在西元前一〇〇年前後的事。首代塞迦族王是茂斯王（Maues），他征服了北印度後，還想要征服摩偷羅，卻在遠征途中去世。茂斯上(290) 王號稱「諸王之王」，但是之後塞迦族分裂，被牧伯（ksatrapa，太守）、大牧伯（Mahākṣatrapa）割據，半獨立統治各自的土地。特別以北印度的庫蘇魯迦

(Kusuluka) 及他的兒子波提迦 (Patika)，治理摩偷羅的羅宙拉 (Rajula) 大牧伯爲有名；他們都皈依了佛教。根據在呾叉史羅的舊塔所發現的銅板銘文，說到波提迦在還未有佛塔的地區造了佛塔，安奉釋迦牟尼佛的舍利，建造僧伽藍；碑文年代約在西元前一世紀。另在摩偷羅 (Mathurā) 發現了有名的「獅子柱頭銘文」，按此銘文，大牧伯羅宙拉的妃子阿耶喜 (Ayasia Kamuïa) 與家族及王宮婇女等一起造佛塔，安奉釋迦牟尼佛的舍利，還建造僧伽藍，布施給說一切有部的四方僧伽。在碑文裡還記載道，羅宙拉的兒子須達沙 (Śuḍasa) 牧伯爲了要捐獻土地給石窟寺院，而布施給說一切有部的比丘覺天 (Buddhadeva) 與菩提羅 (Budhila) ；這個獅子柱頭銘文的年代是在西元十年前後。部派教團的名稱出現在碑文中，以此爲最早。

安息

安息 (Parthis) 本來是在裡海東南的一個地區，在西元前三世紀安爾薩息 (Arsakes) 王背叛敘利亞王而獨立，建立安息王國。中國自古以來稱 Parthia 爲安息，這是由 Arsakes 音譯而得的。這王朝征服希臘人而擴張版圖，獲得勢力，終至入侵印度，是在阿吉斯 (Azes) 王之時，繼其後的是貢多發爾 (Gondopharnes)，他在西元前後統治了西北印度。總之在西元一世紀後半，安息人取代了塞迦人，控制西北印度，但是其後不久就換成貴霜 (Kuṣāṇa，月氏) 統治西北印。

(291)上

安息人也皈依佛教。由於到中國傳法的僧人很多是安息人，故可知道這個情形。例如安世高是安息的王子，但出家學阿毘達磨，誦持禪教，於後漢桓帝 (於西元一四六～一六七年在位) 的時代到中國來，譯出許多與《阿含經》或阿毘達磨有關的經論。此後在後漢靈帝 (於西元一六八～一八九年在位) 的時代，安玄從安息來，而在魏正元年間 (西元二五四～二五六年) 到中國來的曇諦也是安息人。

貴霜王朝

貴霜在中國是以大月氏為人所知。月氏本來住在中亞的燉煌與祁連之間，後為匈奴所敗而向西移動，這是西元前二世紀的事。之後在嬀水（Oxus）之北索得住地，但旋又移動而滅大夏，在西元前一二九年左右移居大夏故地。這時代大月氏有五位部族長（五翕侯），其中貴霜最強，統一其他四個部族，急速擴大勢力。在丘就卻（Kujūla Kadphises）時也征服安息，更入侵印度，這是西元一世紀的後半之時。繼其後的是閻膏珍（Wema Kadphises），此後出現了有名的迦膩色迦王，但是迦膩色迦王似與丘就卻王不同系。迦膩色迦王在西元二世紀前半掌握貴霜王國的王權，出現了橫跨由中亞到阿富汗，乃至西北印度、北印度的大帝國。

上(292)

這是阿育王以後出現的最大王國，而且因為是橫跨許多異民族國土的大帝國，所以在其版圖內雜居著印度人、希臘人、塞迦人、安息人及其他許多異民族，並位於中國與羅馬、印度的交通要衝上。自貴霜帝國出現起，在北印度以希臘人為始，就已經有許多異民族居住了，加上這些異民族的文化也融合東西方文化，在北印度新的文化逐漸地成熟。在佛教中，新興的大乘佛教也可說是在貴霜王朝之下大為發展。佛教也受到希臘文化或希臘羅馬（Greco-Roman）文化的強烈影響，在建築及雕刻上出現了新的樣式，即所謂的犍陀羅藝術。在佛教建築的哥林多式（Corinthian）柱頭，或在建築的各處所施加的裝飾紋樣，可以見到希臘文化的影響。這影響經由西域或中國，也傳到了日本法隆寺的建築，而為世人所知。

另在這時代出現佛像的雕刻，也是值得注目的事。由佛像可見希臘風格的容貌及服裝，特別是衣服的褶邊上就清楚可知受到希臘雕刻的強烈影響。希臘羅馬美術對佛教建築及人物像的影響，在安息時代也可見到，但是在那個時代還沒有出現佛像。犍陀羅出現佛像雕刻是在西元一世紀的後半左右（不過佛像的雕刻在犍陀羅與中印度的摩偷羅大約是同時進行製作的），這是貴霜王朝的前期時代，自此到第二世紀開始盛行雕刻。佛陀像的開始出現，是在佛傳圖。在中印度的巴胡特或山齊也可見到，為了莊嚴佛塔等佛教建築物，所以浮雕佛傳圖或本生。但是在那裡，佛陀是沒有形體的，並未描繪出

上(293)

佛像來，然而在犍陀羅，則開始以人的形象描繪出佛陀來，但並未將主角釋迦佛特別加大來表現，不過可以說逐漸開始只將佛陀放大來表現，終於由佛傳圖蛻變，而進展到單獨的佛陀像製作。

單獨的佛陀像因爲成爲禮拜對象，所以與佛傳圖中所表現的佛陀意義不同，但如果禮拜佛塔的信仰與佛傳圖中的佛陀像結合，則也會製造作爲禮拜像的佛陀像。總之，佛像的出現似可視爲與佛傳文學或佛塔信仰有關。不過在佛傳圖中描繪出佛陀像，還不清楚是源自於希臘雕刻家的主意，還是由佛教教理必然出現。如果是由佛教教理出現，可以認爲是來自於佛塔信仰，亦 (294)上 即祇求佛陀救濟的在家眾信仰。根據部派佛教的教理，佛陀在去世的時候捨肉身而入於無餘依涅槃界，因此理解爲，此佛陀是不可見的，不能以形像來掌握的。在此立場，要以人像來表現佛陀是不可能的事。

丘就卻與閻膏珍擁有怎樣的信仰並不清楚，但是在這個時代佛教在北印度也很盛行。在北印度，以呾叉史羅的法王塔、拘那羅（Kunāra）塔及迦羅婆（Kalawān）遺跡爲始，殘存著大小佛教遺跡，而發現了許多貴霜時代的遺物。特別是迦羅婆遺跡，號稱是北印度最大的伽藍遺址，並在這裡的一個制多堂發現了有「阿吉斯王一三四年」年號的碑文，相當於西元七十七年，記載道安奉舍利於制多堂，捐獻給說一切有部；在北印度出現部派佛教之名的，以此碑文爲最早。此外二世紀以後的碑文，即迦膩色迦王在白夏瓦（Peshawar）附近建立迦膩色迦大塔，此大塔遺址由沙耆吉提離（Shāh-jī-kī Ḍherī）所發掘，由此發現了安奉於迦膩色迦寺（Kaniṣka-vihāra）的舍利瓶，而由其碑文可以明白迦膩色迦寺屬於說一切有部。還有在白夏瓦的拘蘭（Kurram）發現的小銅塔上有小銘文，記載了安奉佛舍利，捐塔給說一切有部之事；這銘文是西元一四八年左右。

此外在北印度可知部派名稱的碑文，有建造供水處奉獻給說一切有部， (295)上 掘井奉獻給說一切有部，布施銅柄的杓子給飲光部（kaśyapiya），布施陶甕給多聞部（bahuśrutīya）與飲光部等；這些認定爲大約是二世紀之物。

在北印度一般是說一切有部的勢力較強，但此外也發現許多記載建立佛塔的碑文。例如由前述二位希臘地方首長安奉佛舍利的碑文爲始，記載塞迦

族的牧伯波提迦（Patika）在呾叉史羅的揭摩（Kshema）安奉佛舍利，建立佛塔的碑文，被視為是西元前一世紀的，但是這佛塔並未捐獻給任何一個部派。在北印度也發現了許多佛塔碑文，其數量比起捐贈給部派教團的銘文還要多 ①。

不只在北印度，在阿富汗也發現很多佛教遺跡。在阿富汗的蘭婆迦（Lampāka）與甘達訶（Kandahār）發現了阿育王的碑文，可知由阿育王的時代起這裡就在進行佛教的弘傳，其後弘傳的詳細情形雖然不明，但可想見在西元前後佛教逐漸盛行。到最近為止發掘出許多佛教遺跡，例如有卑伽蘭（Begrām）的都城遺址、毘摩蘭（Bīmarān）的諸塔遺址、訶達（Haḍḍa）的遺跡、修陀羅迦（Shotorak）的遺跡，還有在西方有巴米揚（Bāmiyān，梵衍那國都）的石窟等。在毘摩蘭有包含二大石佛的許多石窟，一部份也有壁畫殘存。卑伽蘭被考定為古代的迦畢試（Kāpiśī），從這裡發掘出佛傳圖及其他遺物。在毘摩蘭的故塔發現了舍利的容器，上面的銘文記載說，名為尸婆羅者陀（Śivaraksita）的人安奉佛舍利，建立了塔，這是塞迦時代之物。在訶達的遺跡也發現了許多遺物，在出土水瓶的銘文裡說到安奉佛舍利及建塔之事，這是貴霜時期之物。在喀布爾（Kabul，高附）西方的婆達迦（Wardak）發現了青銅的舍利容器，上面記載在婆伽摩離伽（Vagramarega）寺內的塔中安奉佛舍利，捐獻給大眾部之事。碑文上有五十一年的年號，祇願弗維色迦（Huviṣka）王的幸福，考定為貴霜期，約西元一七九年左右之物。

上(296)

在北印度及阿富汗還發現許多碑文，但有記載部派教團名稱的只不過是如上數件而已。

迦膩色迦王護持說一切有部之事，由前述迦膩色迦大塔所發現的碑文可以明白，但這也記載於種種傳說中。例如根據《馬鳴菩薩傳》，迦膩色迦王征伐中印度時，要求佛缽與馬鳴（Aśvaghoṣa）為戰利品。應迦膩色迦王之求，馬鳴就前往西北印度弘傳佛教。還有，迦膩色迦王皈依說一切有部的脅

① 關於這點，參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁六六一以下。

者，因他之勸而聚集五百位阿羅漢於罽賓進行「結集」，其成果就是《大毘婆沙論》兩百卷，一般稱此爲「第四結集」。

迦膩色迦王死後，瓦西色迦（Vāṣiska）、弗維色迦、婆蘇提婆（Vāsudeva）(297)上 等相繼繼承王位，但王朝逐漸失去勢力，在西元三世紀末成爲北印度一個地區的小王，但是佛教在這期間也順利地繁榮起來。特別是在摩偷羅（Mathurā），有前述的牧伯修達沙（Śuḍasa）所建的笈訶寺（Guha-vihāra），之後由貴霜王朝的弗維色迦王於迦膩色迦紀元四十七年，在摩偷羅郊外的旃摩富（Jamālpur）建造了弗維色迦寺（Huviṣka-vihāra）。弗維色迦寺以優美的雕刻裝飾著，但爲異教徒所破壞，今已化爲廢墟，只發現許多欄楯、石柱、佛像等殘片。在摩偷羅尚有許多寺院，而根據出土的碑文，可知有大眾部的寺院（碑銘六種）、說一切有部的寺院（碑銘二種）、正量部的寺院（碑銘一種）、法藏部的寺院（碑銘一種）等，但在此之外也發現許多與部派名稱無關的碑文，可知當時摩偷羅是佛教教團的一大中心地；此事也可由法顯及玄奘的旅行記錄得到確認。

摩偷羅與犍陀羅以並列爲佛像的發源地而知名。摩偷羅的佛像製造，一般認爲大約是與犍陀羅同時代，但摩偷羅的佛像並未模仿犍陀羅，佛像的樣式也和犍陀羅不同，應是獨自產生的②。一般認爲是因爲摩偷羅自古以來造形藝術就很先進，所以受到犍陀羅佛像出現的刺激，而開始作出摩偷羅獨自的佛像。不過在摩偷羅，佛傳圖的遺物不多，而對佛供養圖較有興趣，一般以爲供養的對象本來以菩提樹或佛塔呈現，但後來被佛像所取代，自此開始製作佛像、菩薩像。但是在摩偷羅，根據捐獻銘文，可見到即使進行佛像的 (298)上 捐獻，也只說「像」（pratimā），而不說「佛像」；或在完全同型的佛像，一方面稱爲「菩薩坐像」，另一方面稱爲「佛坐像」。亦即雕刻了佛像，也有稱之爲「佛像」，或只稱爲「像」，或稱爲「菩薩像」。對待方式不同，但是其教理上的背景不明。

②關於犍陀羅及摩偷羅佛像的出現，根據高田修《仏像の起源》頁二〇九以下。

案達羅王朝

案達羅王朝（Andhra）可分爲二個時期，前期是娑多婆訶王統（Śātavāhana）君臨德干半島的時代，後期是娑多婆訶王統衰微而諸王割據的時代。娑多婆訶王統自孔雀王朝國勢衰弱的西元前二〇〇年左右開始得勢，之後持續到西元三世紀左右。娑多婆訶王的出生地在德干高原的西部，以昔日「南路」起點的安立國（Paithan, Pratisṭhāna）爲中心，包含北方的那私迦（Nāsik）、阿俱羅（Akolā），似爲其發祥地，而案達羅王朝在西元後二世紀達到全盛期，統治了流經與中印度交接的賓陀（Vindhya）山脈之南的耐秣陀河以南廣大地區，其統治一度擴及到耐秣陀河以北。此王朝的首都是東海岸訖裏瑟拏河沿岸的馱那羯磔迦（Dhānyakaṭaka）。

上(299) 傳說娑多婆訶王統有三十個國王，持續了四六〇年，但是因爲有幾位分封的國王也算在其中，所以實際大概有十七至十九位國王與三〇〇年統治時期。娑多婆訶王統在西元三世紀失勢，德干成爲諸族割據的時代，在這期間佔據於東部瞿陀婆犁河下游的甘蔗（Ikṣvāku，懿師摩）王族與佛教關係很深，然後笈多王朝在西元四世紀統一了印度。

窟院

德干佛教的特徵是窟院（leṇa）很多，特別是在德干西海岸的西方加（Ghats）山系中開鑿了許多窟院。在印度像這樣的窟院大約有一千二百座，其中百分之七十五屬於佛教。最早的窟院自西元前二或一世紀開始開鑿，此後的數百年間是窟院的全盛期。德干地方岩山很多，而且岩山上樹木不生，以爲巨木很少，以致不能建造木造建築，開鑿窟院因此盛行起來。窟院是開岩山爲大洞窟，建造與在平地一樣的佛塔或伽藍於洞窟內。因爲全體是由石所成，所以是恆久性的建築，現在也有不少窟院殘存著。有名的窟院有旃陀（Ajantā）、婆闍（Bhājā）、那私迦（Nāsik）、迦離（Kārlī）、伊樓（Ellora）等；在這些窟院中，有祭祀佛陀而成爲禮拜殿的洞窟，及成爲僧

上(300) 住處的洞窟二種。

窟院內並不希望佛塔也是巨大無比的，所以形狀較小，塔本身也是在

的，稱爲「制多堂」（cetiyaghara，塔院）；相對地，作爲僧伽住處的稱作「僧院」（vihāra）。僧院由入口一進去，中央就是正方形的廣場，在其他三面開鑿一人至二人住的僧房（layana）各數間。在伊樓羅的最大僧院石窟是三樓建築，每一層樓的三面都各造十餘間僧房，是共有百餘間僧房的巨大窟院。正中的方形廣場似乎是用於布薩等集會。在制多堂的入口或柱子上有很多精巧的雕刻，非常莊嚴。僧院一般是很樸素的，但在伊樓羅及阿旃陀有雕刻，特別是阿旃陀以壁畫而知名。

那私迦是位在由山齊南下孟買的中途，窟院位於其郊外山地的半山腰，全部有二十三窟，最古的是自西元前二世紀所開鑿的。第十四窟（僧院）記載，在黑王（Kaṇha）治世時住於那私迦的大官建造了這個石窟（leṇa），這黑王被認爲是案達羅王朝的訖裏瑟拏（Kṛṣṇa，黑）王，推定是悉摩迦王（Simuka）的弟弟，及娑多婆訶王朝第二代國王；若眞如此，則此窟即是在西元前二世紀的前半所開鑿的。第十三窟是制多窟（cetiyaghara），在此所刻的碑文字體也考定爲西元前二世紀之物，記載說是那私迦的曇毘迦（Dhaṃbhika）村所捐獻的。但是一般來說案達羅王朝是皈依婆羅門教的；這與婆羅門教裡有馬祀，即有宣示王權權威的儀式也不無關係。那私迦後來在西元一世紀末到二世紀左右爲塞迦族的叉訶羅多王族（Kṣaharāta）所佔領。在第八窟有二個記載叉訶羅多王族的牧伯優娑婆達多（Uṣavadāta）布施窟院、土地及金錢給那私迦的碑文，優娑婆達多布施的碑文也可見於迦離的窟院。塞迦族對那私迦的布施，也出現在第八窟、第十七窟的碑文裡。 (301)上

但是塞迦族的統治權此後爲娑多婆訶王族所奪回，此事同樣記載於那私迦第三窟的碑文，說瞿曇彌子王（Gotamīputra Śrī Śātakuruṇi，娑多迦盧尼）完全打敗叉訶羅多王族，滅塞迦族、希臘人、波羅婆族（Pallavas, Phalava，即安息人）等，在西元二世紀初於廣大的地區確立統治權。在第三窟有二種記載瞿曇彌子王捐獻窟院與土地給那私迦的碑文，還有同爲娑多婆訶王族的普盧摩夷王（Śri Pulumāyi）布施窟院的碑文，及前述瞿曇彌子王的母后布施窟院給賢胄部（bhadāvaniya）比丘僧伽的碑文。普盧摩夷王是喬曇彌子王的王位直接繼承人，在第三窟裡記載普盧摩夷王爲賢胄部的比丘們捐獻土地的碑

文。在那私迦，窟院有二十三座，其中第三窟在二世紀之初普盧摩夷王的時代為賢冑部所有，此外第六窟、第十窟、第十五窟則布施給「十方僧伽」，而其他窟院的接受者則不明，第十七窟則附加上後世的大乘雕刻。

上(302)

有關賢冑部，在孟買附近甘醯離（Kaṇherī）窟院也可見到。在這裡有大小一〇九個窟院，在為其中心的大制多窟裡，說到制多堂是布施給賢冑部諸師的，這是在娑多婆訶王朝末期的英主耶若師利王（Yajñaśrī）治世之時，即西元二世紀末。甘醯離的窟院是由二世紀開鑿到八世紀。甘醯離的第七十窟也布施給賢冑部，而第十二、四十八、七十七、八十一窟等則布施於四方僧伽。

在由孟買南下浦那（Poona）途中山腹的迦離（Kārli）窟院，也和那私迦石窟一樣古老。為其中心的制多窟口，寬有一三・八七公尺，深有三七・八七公尺，是印度最大的塔院，也是很傑出的建築，被視為是西元前或西元後一世紀左右所造，由碑文可知是基爾特的統領（seṭhi）捐獻的。但是在制多窟內的十一個柱子上各刻有捐獻者的名字，其中記載了法上部（Dhammuttariya）的諷誦者（bhāṇaka）沙提蜜陀（Sātimita）捐獻藏有舍利的柱子，希臘人捐贈的柱子有九個，因此這似乎是由許多捐獻所建成的。還有在制多窟裡有碑文說，前述的塞迦族叉訶羅多王族的牧伯烏沙跋達多（Usabhadāta）為令住於此的「出家眾的四方僧伽」（pavajitānam cātudisasa sagha）維持生計，而捐贈了迦羅耆迦（Karajika）村，因此這制多窟並非屬於特定部派的。

上(303)

此地後來歸於娑多婆訶王朝所有，因此同樣的制多窟裡有碑文說到，為了住在此地窟院的「大眾部的出家比丘」（pavajitāna bhikuna nikāyasa Mahāsaghiyāna），重新捐贈迦羅耆迦村，因此這個窟院後來成為大眾部所有。在制多窟之北的僧院窟，有將擁有九個房間的僧堂（maṭapo）捐獻給大眾部的碑文，這是在普盧摩夷王二十四年的事情。

還有，在迦離附近有婆闍窟（Bhājā），同樣中心有制多窟，左右有僧院窟，其中以第十七窟的僧院窟最古老。全體規模較迦離還小，中心的制多堂也不大，但其開鑿卻較迦離還早，是在西元前一世紀或之前。這裡有八種碑文，其中四種記載了捐獻者的名字。在僧院的邊緣有數座小塔，其餘四種碑

文即是刻在這些小塔上。小塔是收納長老遺骨的，並刻寫著這些長老的名字；婆闍窟院的居住者似乎並不是特定的部派教團。

侏那（Junnār）是在浦那北方七十七公里的城鎮，附近有五個窟院群。窟院的數目大小總共達一百五十餘座，是從西元前一世紀起大約三百年之間開鑿的。碑文則採集到三十個之多，在碑文中敘述了制多窟（cetiyaghara）、窟院（leṇa）、水槽、芒果樹、土地等捐獻之事，布施者大部份是地方居民。其中尸婆尼離山（Sivanerī）第五十一窟的制多窟是長者首領商人所捐獻的，其他的捐贈者有希臘人三位，塞迦人一位，此外同樣是塞迦族的大牧伯那訶波那王（Nahapāna，烏沙跋達多的舅舅）的大臣捐獻了僧堂，因此可知在二世紀初塞迦族的叉訶羅多王族領有相當廣大的土地。還有在侏那的碑文裡，記載了捐獻窟院與水槽給法上部比丘尼僧院之事；比丘尼僧院的例子只有這個，但是比丘尼們似乎住在城中。 (304)上

在阿旃陀（Ajantā）有二十八座石窟，其中第九、十塔院，與接近它的第十二、十三的僧院窟較古老，是在西元前後之際開鑿的。其第十窟的塔院與第十二窟的僧院各有捐獻者的碑文，前者是普盧摩夷王的親族所捐，後者則是商人捐獻的。繼此之後開鑿了第十一、十四、十五三個僧院，其餘則是笈多王朝以後的。後期的石窟以有豐富的浮雕與華麗的壁畫而有名，特別是第一、第二窟的壁畫很出色。在阿旃陀附近的伊樓羅（Ellora）也有三十四個窟院，其中第一至十二窟屬於佛教，第十三至二十九窟屬印度教，最後的五窟屬於耆那教。印度教的石窟裡有著名的鎧羅沙那陀（Kailāsanāta）寺，裝飾有豐富的雕刻。佛教的十二窟中第十窟是塔院，其他是僧院，都是笈多王朝期開鑿的，有豐富的雕刻，佛像也變成大乘式的佛像，與阿旃陀的後期石窟相同。

在德干高原的東部地方，於阿摩羅伐提（Amarāvatī）、龍樹山（Nāgārjunakoṇḍa）等有大塔遺跡殘存。阿摩羅伐提位於訖裏瑟拏河南岸，由河口上溯約一百公里處，鄰接古城馱那羯磔迦（Dhānyakaṭaka, Dharanikoṭ）之東。在西元一七九七年發現這個大塔時，還保存了大體的形狀，但是自那時起，定新都於此城的地方小王因為尋找新居及新都市的建設用石材，而破壞 (305)上

了這座大塔，攫取有大量精妙浮雕的大理石欄楯或石板，塔址乃化爲池，但是救出了一部份大理石浮雕，分藏於倫敦大英博物館、馬德拉斯、加爾各答的博物館等，得以追思其往昔的美觀。這個大塔塔基的直徑有五十公尺，在四方各個正面有長方形的突出部份，有環繞步道，其外側圍著欄楯，是名副其實的大塔（Mahācetiya，大制多）雄偉建築。這大塔是在西元前所創建的，但是在西元後二世紀中葉修治爲華麗的佛塔。碑文也有十一種較古，但大多是西元二、三世紀之物，所發現的碑文全部有一百六十種。

碑文中說到，娑多婆訶王族的普盧摩夷王（Pulumāyi）治世時，普離（Puri）長者之子們與兄弟姊妹們一起於世尊的大塔建造捐獻制多山部的法輪，因此可知二世紀左右這個大塔屬於制多山部（cetiya, cetika），此外也有出現制多山部之名的碑文。

上(306) 捐獻者方面，有很多在家眾家長（gohapati）。出家眾方面也有比丘、比丘尼，但另外可見到出家者（pavajita）、沙門（samaṇa）、沙門尼（samaṇikā）等，也可見到「比丘尼與女兒們一起」、「出家女與出家女的女兒一起」等文句。若是出家以前所生的女兒的話還好，不然似會變成既是出家者又生女兒；這些是在北部的碑文裡所未見的。

在訖裏瑟拏河下游還有很多佛塔的遺跡，特別是在跋提婆盧（Bhaṭṭhiprolu）或犍陀舍羅（Ghaṇṭaśāla），有底部直徑各達四十五公尺及三十七公尺的大塔，前者很古老，視爲是阿育王時代創建的。在跋提婆盧發掘出收納有舍利的小箱子，在上面所刻的碑文字體視爲是西元前三世紀，其上有十一種碑文，許多記載了捐獻者的名字。在犍陀舍羅也發現了五種碑文，這些視爲是西元後三世紀左右之物，載有捐獻者的姓名，其中可見到極似「西山住部」（Aparaseliya）之名。

在娑多婆訶王族的首都馱那羯磔迦（Dhānyakataka）發現有碑文的石柱，記載有位大臣於大寺（Mahāvihāra）的東門上，將有法輪的柱子捐獻給東山住部（Padaseliya）的出家比丘僧伽，因此可知這大寺在某一時代屬於東山住部。

還有在訖裏瑟拏河中游南岸的臺地，有曾爲甘蔗王族（Ikṣvāku）首都的

上(307) 龍樹山（Nāgārjunakoṇḍa，也稱爲 Nāgārjunikoṇḍa），似乎是與大乘佛教有名的

論師龍樹（Nāgārjuna，約西元一五〇～二五〇年在世）有關係的名稱，但是在這裡出土的碑文並未言及龍樹之事。在龍樹山存有崩壞的大塔及僧院、祠堂、小塔等廢址，也發現了五十六個碑文。長篇的碑文很多，首先有記載甘蔗王族的王妃摩訶陀羅婆離遮提尸離（Mahātalavari Cātisiri）於大塔（Mahācetiya）捐獻柱子的碑文，這是在尸離毘羅王（Siri Virapurisadata）六年的時候，還有在碑文裡也可見到大王跋希提子尸離遮陀目羅（Vātsiṭhiputa Siri Cātamūla）的名字。上述王妃的捐獻銘文全部有十個，其中之一記載這個大塔是 Aparamahāvinaseliya（西山住部？）所有。還發現其他諸妃子們的六個捐獻銘文，更在附屬的制多堂（cetiyaghara）記載上述遮提尸離王妃捐獻此制多堂給西山住部（？），在其他碑文裡也有對這部派捐獻的銘文。

另在龍樹山裡有吉祥山，傳說吉祥山（Śriparvata）是龍樹住過的地方，但是根據碑文，這個山有「小法山」（Cula-dhammagiri），在這裡有小法山僧院。在小法山僧院的制多堂發現碑文，記載這個制多堂獻給錫蘭（Tambapaṃnaka）長老們之事。往昔龍樹山是訖裏瑟拏河中游的港口，因此與錫蘭有互相交通，錫蘭僧也有往來，所以碑文上記載這裡有「錫蘭寺」（Sīhaḷavihāra），也記載捐獻給東山住部（Pūaśalia）一個水槽之事。 (308)上

還有從距離龍樹山的大塔約四〇〇公尺遠處發現了記載捐獻僧院給多聞部（Bahuśarutīya）的碑文，又在別的地方發現記載為了四方僧伽而建立屬於化地部（Mahiśāsaka）所有的柱子與僧院的碑文，更有記載安奉佛石足於分別說者（Vidhayavāda）的大寺派（（Mahāvihātavasin）是錫蘭的教團）僧院的碑文。在龍樹山出現許多部派教團的名字，似乎顯示隨時代轉移，寺院就出現專屬於某一部派教團的傾向。

在龍樹山也有其他各種捐獻銘文，捐獻者雖不限於甘蔗王族的人，但主要的施主是王族的王妃們；這座大塔是以她們的力量而建造的。龍樹山遺跡是在西元一九二六年發現的，之後發現了許多碑文及雕刻的殘片，但是近年為了於龍樹山下游攔住訖裏瑟拏河以取得電力，而造了龍樹人造湖，因而龍樹山的佛教遺跡就沈沒到此湖水中了。還有報導說，從龍樹山附近的難荼羅（Naṇḍūra）發現裝有龍樹的弟子提婆（Āryadeva）遺骨的舍利壺，但是這個碑 (309)上

文的解讀尚有疑問。

佛塔、僧院的遺跡與大乘教團

以上就佛教遺跡概觀了孔雀王朝崩壞後佛教教團的發展，但問題是，在這些遺跡裡並未出現大乘佛教（Mahāyāna）的碑文，而可以發現相當多記載捐獻給部派教團的碑文。因爲並未出現大乘碑文，所以有學者認爲當時大乘教團並不存在，或也有學者認爲，大乘教徒是異端，在優勢的部派教團控制的環境裡，可說是地下潛伏式地從事於新思想的鼓吹。

但是並不能因爲「大乘」未出現在碑文，就以爲大乘佛教當時不存在。在貴霜王朝的統治下，北印度已有大乘經典，這一點可以由中國的經典翻譯狀況知道；當時有怎樣的大乘經典存在，將在下一節闡述。「大乘」之語，因爲至西元二、三世紀爲止仍未出現在碑文，所以非得考慮這點而思考這個問題不可。

首先來看法顯（西元三九九年由長安出發）的《佛國記》，說當時的印度有小乘寺、大乘寺、大小兼學寺三種寺院。還有在玄奘（西元六二九年出發）上(310) 的《大唐西域記》，更加詳細記述印度佛教的實情③。比較法顯和玄奘的記載，可明白當時印度大乘寺、大小兼學寺已經存在。從比例來說，小乘佔六成，大乘佔二成四，大小兼學寺佔一成五，所以大乘並不能說佔優勢，但總之大小兼學合起來的話，有四成的寺院包含大乘。法顯、玄奘的記載大體一致，所以自此逆推，在較早一〇〇年或二〇〇年之前的印度，完全沒有大乘寺似乎是令人難以想像的。因此僅以「大乘」之語未出現在碑文裡，就斷定在西元二、三世紀左右沒有大乘的寺院，可說是不妥當的。

因此關於大乘教團的狀態，不得不由別的角度來考察。首先應注意的是，在古老的碑文裡也找不到部派教團的存在。在巴胡特或山齊的碑文中及西元前一、二世紀的碑文裡，並未出現部派教團的名字；還有在那私迦

③ 在拙著前引書頁六九九以下，說明在印度大小乘的分布。

迦離、婆闍及其他自西元前起開鑿的窟院裡，部派教團的名字也沒有出現在古碑文裡。出現部派教團名字的最古碑文是在摩偷羅所發現的「獅子柱頭銘文」，裡面說到將塔與僧伽藍布施給說一切有部的四方僧伽，也引用「大眾部」的名稱。這碑文的成立被認定是在羅宙拉大牧伯的時代，約是西元十年前後之際。摩偷羅是繼中印度之後弘傳佛教的地區，自古說一切有部即在此盛行，特別是摩偷羅乃優波毱多的出生地，而他是阿育王之師；因此在摩偷羅出現說一切有部的碑文是有道理的，但是年代並不能說很古。以部派分裂史來說，在認爲佛滅是西元前四八四年之說裡，阿育王的時代應該已經完成枝末分裂了，因此說一切有部非得從西元前三世紀以來就存在不可。如果是根據宇井伯壽博士的佛滅年代論，則較此約晚一百年，但即使如此，說一切有部的成立也在西元前二世紀。無論如何，部派教團之名在西元後才出現於碑文，稍嫌太晚了些。 (311)上

其次是北印度的碑文；在自信拘（Shinkot）發現的彌蘭陀王時代碑文裡，僅只說到安奉舍利，在法王塔的碑文，及西元前一世紀地方首長的建立佛塔銘也一樣。在北印度佛塔的捐獻銘文裡出現部派教團之名的，最古是西元七十七年，這是迦羅婆出土的銅版銘文，記載奉獻屋塔給說一切有部之事。在有名的迦膩色迦大塔發現的舍利容器的銘文，及拘蘭（Kurram）出土的銅製塔形舍利容器銘文等，是對說一切有部的奉獻銘文，但卻是二世紀的，還有在婆達迦（Wardak）出土的舍利容器銘文裡記載將寺院奉獻給大眾部之事，也是西元二世紀的。此外在摩偷羅，或在那私迦、迦離、阿摩羅伐提、龍樹山及其他，出土了許多對部派教團的奉獻銘文，已如前所見④，但那些都屬於西元二、三世紀。不過不管在那私迦，或在迦離、跋提婆盧（Bhaṭṭiprolu），自西元前二世紀左右開始佛塔已存在了，而且並不奉獻給部派 (312)上

④在本書中並未網羅全部出現於碑文的部派名稱。關於出現在碑銘的部派名稱，參考塚本啓祥《初期仏教教團史の研究》，頁四五〇以下，一九六六年。É. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958, p.578 ff. 關於碑文的資料，是根據靜谷正雄《インド仏教碑銘目錄》，三冊，一九六二～一一九六六年。

教團，表示只建立佛塔的碑文非常多，在數量上比部派所屬的佛塔還多。

若如以上所見，可以說本來佛塔並不屬於部派教團。自西元一世紀左右起，也出現了屬於部派的佛塔，但其數量比起不屬於部派的佛塔遠遠少很多。因此若大乘教徒存在，以不屬於部派的佛塔爲根據地而進行傳道活動，也是可以想見的。關於教理上的理由，將於後節加以闡明。

上(313)

第二節　貴霜時代的大乘經典

如上節所見，檢討碑銘並無法發現大乘教團，但是由碑銘來看，很明顯地不屬於部派教團的佛塔數量很多。什麼樣的宗教者住在佛塔裡，將於下節檢討。首先要闡明在西元元年前後之際，北印度大乘經典的情形，據此可以窺知當時北印度大乘佛教的概況。但是因爲大乘經典自身主張是佛所說的，所以由經典本身並不能解明大乘經典的出現，因此這個問題除了由中國所翻譯的經典來逆推，得知當時在印度經典的狀態以外，並沒有其他方法。

支婁迦讖的譯出經典

佛教傳來中國的傳說，有名的是後漢明帝（西元五七～七五年在位）在夢中見到金人，於是遣使至大月氏國，結果在永平十年（西元六七年）迦葉摩騰與竺法蘭來到洛陽譯出了《四十二章經》。但是因爲《四十二章經》是由後世譯出經典的摘錄，所以這傳說並未被認可，然而從各點考慮，佛教傳到中國，應該約在西元前後之際，但是經典確實開始翻譯到中國，是較此晚約一百年，即後漢桓帝、靈帝的時代。安息（Parthia）之僧安世高在桓帝的時代來到中國，譯出《安般守意經》等小乘經典三十四部四十卷。較此稍晚的桓帝．靈帝時代，月支（Kuṣāṇa）的沙門支婁迦讖來到中國，譯出《道行般若經》等十四部二十七卷。關於其內容雖有二、三個問題，但是十四部中有十

上(315)

⑤ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁七十二以下。

二部無疑是他所譯出的，這也已為現代學術界所認可⑤。支婁迦讖主要是在光和（西元一七八～一八三）、中平（西元一八四～一八九）時代譯經，但來到中國的時間較此還更早，因此他所譯出經典的可以視為在西元一五〇年以前原已存在於貴霜王國了；問題是，由西元一五〇年可以再溯古到什麼程度。

在支婁迦讖的譯出經典中，包括《道行般若經》十卷、《般舟三昧經》一卷、《首楞嚴三昧經》二卷、《伅眞陀羅經》二卷、《阿闍世王經》二卷、《阿閦佛國經》一卷。這些經典中《道行般若經》是《小品般若經》的系統，內容與羅什譯的《小品般若經》大體相同，亦即《小品》在支婁迦讖譯裡已經達到完成的階段了，而且是三十章十卷的大部經典。到被整理成三十章十卷為止，《道行般若經》的成立可以想見經歷了很長的歷史。《道行般若經》三十章中，最後的三章（常啼菩薩品等）是後世所附加的，這裡面說到了製作佛像的事，因此這個部份應該是在西元一世紀後半開始製作佛像以後所附加的。前半的二十七品雖較古，但這二十七品也不是同時成立的，其中可以區別出新古層，即到第二十五〈累教品〉（囑累品）為止就大致結束了，之後〈見阿閦佛〉等二章可視為後來的附加。但是前二十五章中也可以區別出新古層，被視為最古的是第一〈道行品〉。如果僅是在《道行般若經》裡區別新古，則《般若經》原形的出現，也是可能上溯到西元一世紀的前半或西元前一世紀。

(316)上

且在《道行般若經》的第十六〈怛竭優婆夷品〉裡說了彌勒菩薩的佛法，還說到阿閦佛刹（阿閦佛的淨土），進而在第二十四〈強弱品〉裡也說到阿閦佛於先世修菩薩行之事。這些內容是與《阿閦佛國經》的內容相呼應的，因此可知支婁迦讖所譯的《阿閦佛國經》的中心部份，是較《道行般若經》的第十六、二十四品等早成立的；因此《阿閦佛國經》的原形似乎也可以視為是在西元一世紀前半以前成立的。

接著，支婁迦讖所譯的《首楞嚴三昧經》已佚失而未存。根據羅什譯《首楞嚴三昧經》，只可推知其內容是表達在菩薩修行根本的勇猛禪定力之經典，以此禪定力（三昧力）推動六波羅密的修行。就這點此經和說六波羅密

的《般若經》關係很深，更依於這修行力使菩薩行的修行得以進展，所以此
上(317) 經也與說菩薩行修行階位的《十地經》關係很深。羅什譯的《首楞嚴三昧經》裡也出現了「十地」的名稱，還有首楞嚴三昧的三昧力之根源，是決心要實踐修行的人的主體性意志，或是其自覺，人格性地呈現出來的是文殊菩薩。在此經中以此意義而說文殊菩薩往昔的修行，在這意義下，《首楞嚴三昧經》是呈現與小乘不同的大乘菩薩修行自覺的經典，是大乘佛教基礎性的經典之一。由於這也有支婁迦讖的翻譯，所以毫無疑問地在西元一世紀已存在於北印度。

在華嚴經系的經典裡，有支婁迦讖譯出的《兜沙經》一卷，而在《首楞嚴三昧經》裡引用了《十地經》，所以與華嚴有關的經典的原形，也可看作在西元一世紀以前就已經有了。

其次，支婁迦讖譯有《般舟三昧經》一卷，這是宣說念佛三昧的經典，與阿彌陀佛關係很深。但是支婁迦讖並未譯出《阿彌陀經》，不過《般舟三昧經》的存在，顯示當時阿彌陀佛的信仰已經存在了，因此似乎可以說宣說阿彌陀佛的經典的原形，也可上溯到西元一世紀以前，但是現存的《阿彌陀經》或《無量壽經》的成立似乎較此爲新。還有在《般舟三昧經》的經中說到觀想佛陀時使用佛像之事，所以支婁迦讖譯《般舟三昧經》的成立則是在西元一世紀的後半以後。但是「觀佛」時，佛像並不是不可或缺的，也可以說是觀想佛陀的修行法興起，而開始進行將其觀想的佛陀轉移成形象。總之，宣
上(318) 說阿彌陀佛的觀想的《般舟三昧經》，其原形似乎可以上溯到佛像出現以前。

支婁迦讖的譯出經典中，有《伅眞陀羅經》，這是以三十二事來詳說六波羅蜜的經典。亦即在此經中說到了以六波羅蜜的修行而得無生法忍，至不退轉，登十地的階位而臨於證悟。在此經中也說到了「方便」，總之是與《般若經》、《十地經》及《首楞嚴三昧經》等關係很深的經典。接著支婁迦讖的譯出經典有《阿闍世王經》，這是佛陀對因殺父之罪而戰慄不安的阿闍世王說一切皆是由心而起，但是心是不可得，是空，而心的本性是清淨的，爲煩惱所不能染；因此這部經是宣說「心性本淨」的經典。心性本淨說發展成如來藏思想，是大乘佛教重要的思想系統之一。還有在《阿闍世王經》裡，關聯到

心性本淨而說到文殊菩薩往昔以來的修行，說文殊菩薩在久遠的過去已經完成了成佛之行，所有的佛、菩薩皆因文殊的教導而成佛，指出釋迦也曾在菩薩時於文殊之下修行，說「文殊為佛道中之父母」。文殊是把證悟的智慧人格化，以為此智慧是由「心性本淨」而顯現的。《放鉢經》以說到文殊是佛的本師而有名，但這部經是《阿闍世王經》一部份的異譯。文殊菩薩與彌勒菩薩並列，是在大乘佛教裡最早的菩薩。由得知文殊菩薩的起源上來說，《阿闍世王經》也是重要的。

其次，支婁迦讖的譯出經典中有《遺日摩尼寶經》；這部經將菩薩的實踐歸納為「四法」，舉出許多四法，隨後舉出菩薩所應具備的「三十二事」，以呈現菩薩的實踐，這些可以說是初期的菩薩戒律。這部經是包含於《大寶積經》（*Mahāratnakūṭa*）之諸經中是最古的一部，可知《寶積經》單純的部份，在西元一世紀也已經存在了。 (319)上

以上從支婁迦讖的譯出經典所見，可知在西元一世紀末，北印度已有般若經系統、阿閦佛的思想、華嚴系統的思想、阿彌陀佛、觀佛思想、心性本淨說、文殊的教理、般舟三昧、首楞嚴三昧、寶積經系統的思想等。而在支婁迦讖所譯裡並沒有發現與法華經有關的經典，除此之外重要的大乘佛教思想，可說已經出現在西元一世紀末的北印度。

靈帝時，還有與支婁迦讖同時代的嚴佛調與安玄譯了《法鏡經》；這是《郁伽長者經》的異譯，是構成《大寶積經》一部份的經典。另在同時代，有支曜、康孟詳、維祇難等譯經，其後支謙由黃武之初（西元二二二年）到建興（西元二五二～二五三）譯出了《維摩經》等「三十六部四十八卷」。支謙譯的經典或許不可能全部都是在由支婁迦讖到支謙之間於印度創作出來的，這些經典似乎可以視為在支婁迦讖以前就已經存在於印度，如此看來，可說在西元一世紀末印度的大乘思想是多采多姿的，而且《般若經》的原形或阿佛的教理也可能上溯到西元以前。 (320)上

最古的大乘經典

現存的大乘經典雖以支婁迦讖譯為最古，但也還有比由他所譯出的經更

古的經典，就是前述《遺日摩尼寶經》裡所引用的經典。在《遺日摩尼寶經》裡舉出了《六波羅蜜經》(*Ṣaṭpāramitā*)、《菩薩藏經》(*Bodhisattvapiṭaka*)，作爲菩薩所應學的經典，以此來看，可知在《遺日摩尼寶經》成立以前就已經有《六波羅蜜經》與《菩薩藏經》存在了。而且在上述嚴佛調、安玄譯的《法鏡經》裡，說到應於晝夜六時讀誦《三品經》(*Triskandhaka*)，因此這《三品經》不得不視爲是在《法鏡經》成立以前就已經存在的⑥。

《遺日摩尼寶經》或《法鏡經》如果是在西元一世紀末成立的，在這些經典中所引用的《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》等則更古，應該是在西元前成立的。

還有在前述支謙所譯經典中有《大阿彌陀經》，引用了《道智大經》與《六波羅蜜經》。這《六波羅蜜經》與《遺日摩尼寶經》中所引用的似乎是同一部，但是《道智大經》所指則不明。總之根據這些可知，由支婁迦讖或支謙譯出的經典並不是最早的大乘經典，在這之前已經述作別種大乘經典了。上(321) 因此大乘經典的初出，大概可上溯到西元前一世紀。

般若經的南方起源說

在先前的《道行般若經》裡說到了《般若經》起於南印度之事，敘述道：「如來滅後，般若波羅蜜流布於南印度，由南方流布於西方，由西方流布於北方。」這記載同樣出現在《小品般若經》、《大品般若經》，被解釋爲是表示般若經起於南方。

僅以這個記載雖無法決定《般若經》是起於南方，但是可以理解到南印度與大乘佛教的關係很深。年代下移，傳龍樹住在南印度；龍樹接受引正王(Śatavāhana，娑多婆訶)的皈依，住在吉祥山(Śrīparvata)，或是住在黑蜂山(Bhrāmaragiri)；在龍樹山裡有吉祥山，也出現於碑文。還有在巴利上座部的《論事》裡所說的若干論爭，雖然覺音說是名爲「大空宗」(Mahāsuññatavādin)

⑥ 關於最古的大乘經，參考前引書頁九十八以下。

的方廣部（Vetuyaka）的，但是也可認爲或許是指般若教徒。《論事》詳於南方佛教，然而並未詳細介紹北方的佛教，例如說一切有部的教理等。由這點來看，可說這大空宗或也存在於南印度。根據錫蘭的傳承，在西元三世紀左右，方廣比丘被喬達婆耶（Gothābaya）王由錫蘭驅逐到印度大陸上。 (322)上

另根據《華嚴經》的〈入法界品〉，說到文殊菩薩辭行於舍衛城佛陀的座下，向南方旅行，然後文殊止住於覺城（Dhanyākara）之東莊嚴幢婆羅林中的大塔廟處（Caitya）；文殊在這裡得到許多信徒，其中有善財童子。這裡所說的覺城也許是馱那羯磔迦（Dhānyakaṭaka），另根據〈入法界品〉，善財童子爲了聞法而參訪的觀音菩薩也住於南印度的光明山（Potalaka，補怛洛迦？）；〈入法界品〉與南印度關係很深是無法否定的，同時也可注意文殊在南印度活動過的事。

如上所述，在大乘經典的興起上，南印度關連很深。一如已經在碑文的檢討中闡明的，大眾部系的部派教團曾在南印度盛行過。碑文裡出現部派名稱，雖是在西元二世紀以後，但是可以看作在此之前教團就已經存在，因此有人認爲大乘佛教是由大眾部發展而來。雖然確實讓人以爲兩者曾有關係，但是因爲大眾部系諸部派，例如大眾部、東山住部、西山住部、制多山部等部派的教理不明，所以要具體地證實大乘與大眾部的近緣關係是不可能的。

後五百歲的意義

在大乘經典裡屢屢出現「後五百歲正法滅時」之語；這「後五百歲」是相對於前五百歲之意。《律藏》的〈比丘尼犍度〉說，釋迦的正法應持續千年，但因爲允許女性出家，正法減爲五百年，似認爲因此前五百年正法興盛，而在後五百年正法就滅了。因此認爲在此正法滅盡之時，正是非保護佛法不可，而說於後五百歲正法之護持。但是這一詞在大乘經典中，則理解成大乘經典的出現是在佛滅五百年後。 (323)上

但是若說佛滅五百年以後，則是相當晚的時期。在視佛滅爲西元前四八四年之說，後五百歲則爲西元一世紀，但是在視佛滅爲西元前三八六年之說，後五百歲則進入西元二世紀，這樣就與前述視大乘經典的出現爲「西元

前一世紀」之說相矛盾。「後五百歲」之詞雖然在大乘經典中經常出現，但是要注意這是出現在新的經典裡；例如在《般若經》及《小品般若經》中，卻並未出現在《道行般若經》裡。《大品般若經》雖出現在玄奘譯的《大般若經》，但是並未出現在《放光般若經》及《大品般若經》中。因此「後五百歲」之語在大乘經典裡並不是從最初就有的，可說是在途中書寫進去的，因此這一語無法成爲顯示大乘經典出現的基準 ⑦ 。

以上由中國譯經史來考察，可以得知在西元一世紀的貴霜王朝下，存在多采多姿的大乘經典。有經典的話，則當然有其述作者或信奉者，而且不單只是信奉者，應有六波羅蜜的修行者，或首楞嚴三昧的實踐者，因此也有修行道場。教法由師傳給弟子，因爲傳承，所以必然形成教團；可以想像在西元一世紀有這種狀態的大乘佛教。

上(324)

第三節　大乘佛教的源流

大乘與小乘

「大乘」是 Mahāyāna（摩訶衍）的譯語，是大車的意思；「小乘」則是 Hīnayāna 的譯語，是小車的意思，但 Hīna 的原意是「已被捨棄的」，也有「卑下」、「劣等」的意思，因此小乘是鄙視的稱呼，是大乘教徒鄙視部派佛教的稱呼，亦即並沒有自稱小乘的教團。

大乘教徒稱爲「小乘」的對象，是部派佛教的全體，或者只是其中一部份，並不是很清楚。根據《大智度論》，所破斥的似乎都是毘婆沙師，也就是說一切有部，亦即似乎是視說一切有部爲小乘的代表；此事由大乘經典也可以廣泛地確認，但是大眾部或上座部是否也包括在「小乘」中則並不明確。然而在法顯的《佛國記》裡，將印度佛教分成大乘、小乘、大小兼學三者，

⑦ 關於後五百歲，參考前引書頁六十五以下。

將此與玄奘的《大唐西域記》比較，法顯似乎將部派佛教全體理解爲小乘佛教。

在玄奘的《西域記》裡，其理解也與法顯相同；玄奘稱說一切有部爲「小乘教說一切有部」，稱正量部爲「小乘正量部法」，稱大眾部系的說出世部爲「小乘說出世部」，冠以「小乘」來稱呼。其他也有許多未冠以部派名，而稱「小乘法教」、「習學小乘」等情形。但是在舉出大眾部的三處，及舉出上座部的二處，只是譯成大眾部法、上座部法，而未冠以小乘之語⑧，但這似乎並沒有特別的意思。其次在記載錫蘭上座部及其系統的上座部五處，使用「大乘上座部」⑨之語，這是値得注意的。當時錫蘭無畏山寺派很盛行，傳入不少大乘的教法，現在錫蘭的佛教是大寺派，無畏山寺派被擯除掉了，但是在大寺派的註釋文獻（Aṭṭhakathā）裡，仔細看則有不少與大乘教理共通的地方。因此玄奘稱呼錫蘭系上座部的佛教爲「大乘上座部」，似乎是有理由的。 (326)上

玄奘似乎並非將部派佛教全部都視爲小乘，但是在大眾部系的說出世部冠以「小乘」，顯示大眾部系也包含於小乘的範疇。然而在說出世部的佛傳《大事》裡，大乘方面的思想很多。

其次在義淨的《南海寄歸內法傳》裡，大乘與小乘並沒有什麼太大的區別。首先在衣食住的生活形式上，大乘小乘出家者同時受持律藏的戒律而過三衣一鉢的生活，所以沒有區別。大小乘共同修行四諦，但是其中「禮拜菩薩，讀大乘經者」是大乘，而未行此者是小乘。即使是說大乘，也只不過是中觀（Mādhyamika）與瑜伽（Yogācara，瑜伽行派）二派而已⑩。義淨（西元六三五～七一三年）一直住在中印度的那爛陀寺，所以西元七世紀那爛陀寺的佛教，大小的區別似乎已不明顯了。 (327)上

在玄奘及義淨的時代，大乘佛教已進入中期，所以把他們所說的原封不動地套用於大乘興起的初期時代，是很危險的，但是可以說大體上是稱呼以

⑧ 關於法顯、玄奘等諸人的小乘的用語例子，參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁七〇〇以下。
⑨ 同上，拙著頁七一三。
⑩ 同上，拙著頁七一八以下。

說一切有部爲中心的部派佛教爲「小乘」。比起大乘與小乘的用語，「菩薩乘（Bodhisattvayāna）與聲聞乘（Śrāvakayāna）」的用語是較古的。菩薩乘成爲大乘，而聲聞乘則變爲小乘，可以視爲此聲聞乘也是指部派佛教。

大小乘的意義

大乘、小乘的「乘」（yāna），是指教理，由於實踐佛法而能自迷惑的此岸渡到覺悟的彼岸，所以將教義比喻爲車乘。大乘佛教與部派佛教教理上有不少相異處，但大小對立地稱呼，其根本上的理由是自利與利他的不同。大乘佛教說「因爲度他而自己也得度」，是自利利他圓滿的教法；大乘所說的六波羅蜜的修行，指出沒有利他，自利就無法成立，這是由相依而成立的緣起世界的道理。相對地，在說一切有部或上座部的教理中，是以斷煩惱而得自己的解脫爲修行的目的，而且得到解脫的話，則「應作已作」，只能考慮入涅槃的事；救度他人並未成爲修行完成的必要條件。在自己得到解脫後，也沒有進行救度他人，這是因爲聲聞乘是「弟子佛教」，從頭到尾都是由他人而學的緣故，並沒有從學習的立場轉換到教導的立場；聲聞是「學習的人」的意思。這同時關連到，在部派佛教緣起的解釋裡，將相依的法理解爲固定的、孤立的（有自性）。

上(328)

實際上聲聞乘也進行由師傳到弟子的教法之傳授，也從事教導或說法，但是在教理上，利他並不成爲必然性的條件；這點是稱爲小乘的根本理由。相對於小乘是弟子佛教，大乘則是以自己成爲教師爲理想的佛教，是以聲聞之師佛陀爲理想的「成佛」之教法。自己邊學習，也教導他人，如此立場的佛教便成立了，這就是大乘。在成佛之教的根本處，以相信自己具備得以成爲佛陀的素質爲前提，自覺具備「得以成佛的素質」的人稱爲「菩薩」（bodhisattva）。這是在佛傳文學裡稱呼釋迦佛的前身爲菩薩，而以其爲模範。依這個意義，大乘是菩薩之教（菩薩乘），而且相信不只是自己，而是所有人都有成佛的素質之時，便生起了也要使他人醒悟這個自覺的願力。在這裡「利他」以必然的契機進入大乘的教理，而由此發展出「一切眾生悉有佛性」的教理。相對於小乘佛教成爲隱遁性的僧院佛教，大乘佛教是與世間緊密結

合的在家佛教。

由以上的差異，可知大乘與小乘教理上的種種不同。相對於小乘理解涅槃爲灰身滅智，視爲最後目標，大乘則主張「永遠不入涅槃的無住涅槃」。文殊、普賢或觀音等已經具備了佛陀以上的能力，然而卻不成佛，以持續於眾生的救度。或者如阿彌陀佛及久遠的釋迦佛，永遠不滅度而救度眾生；顯示入涅槃之事只不過是爲了救濟眾生的方便而已，實際上並未入涅槃。 (329)上

爲了使此教理合理化，在大乘裡空的思想深化了，而中道或緣起的思想上也出現與部派佛教不同的解釋。佛陀觀也說到法身、報身、應身的區別，開始提出與小乘不同的佛身論。關於修行的階段，也考慮到爲了成佛的修行，所以開始提出與組織聲聞乘弟子修行的四向四果的階位完全不同的十地、四十二位階位。同時依佛陀救度的教理，出現了將惡人或無力之人也加以救度的他力易行教理。這個救度佛的觀念，是小乘佛教中所未見的大乘特色。

關於大乘、小乘的區別，詳細說的話還可以指出許多，但是其根本可說是在自利利他圓滿與自利一邊倒的差異上。

大乘佛教的三源流

大乘佛教是由何處興起的，現在並不清楚，但是從大體上來看，認爲其中有三大源流。第一是由部派佛教而來的發展；至今爲止，一般認爲大眾部發展成大乘佛教，但是大乘佛教出現以後，大眾部仍持續存在，所以難以看作是由大眾部發展而消解成大乘。但是大眾部的教理與大乘佛教有共通的地方，所以可以想見大眾部於大乘的興起給予了影響。但是說一切有部、化地部及法藏部等上座部系的教理，也同時被採用到大乘佛教中，特別是大乘經典中採用最多說一切有部的教理，還有經量部的教理也給予大乘佛教很大的影響；所以部派佛教與大乘佛教在教理上的關係並不單純。 (330)上

第二是佛傳文學，即「讚佛乘」之流；佛傳文學說不定是由部派佛教之中興起的，但是可以想見其逐漸發展出超越部派佛教的思想，可以說這佛傳文學的思想鼓動了大乘的興起。

第三是佛塔信仰；在佛滅後分佛骨而於中印度建了八座佛塔，逐漸聚集信眾的信仰，佛塔信仰於是盛行起來；有足以認爲大乘佛教是由佛塔信仰發展出來的理由。大乘佛教生起之前的事，大乘經典本身什麼都沒提到，因此大乘的起源問題雖然不出推測的範圍，但是將從以上的三個觀點來簡單地審視。

部派佛教與大乘

如上所述，部派佛教被稱爲「小乘」，成爲大乘所否定的對象，但是卻在各方面給予大乘佛教影響。首先，說一切有部的教理給予大乘佛教很大的影上(331) 響，這點從唯識與說一切有部的教理有很多共通點就可明白。較此更早，在《大智度論》裡也引用許多說一切有部的教理，還有在《大品般若經》裡也採用了說一切有部的教理，此外在「十二部經」裡，說一切有部及化地部及法藏部的教理被採用到大乘經典中，而犢子部的「五法藏說」也被引用到《般若經》，這是表示大乘經典的作者學習過部派的教理⑪。

但是教理有所類似，並不直接意味是此部派出身者述作了大乘經典。特別是思想的立場與大乘相差最遠的說一切有部教理，被大量採用到大乘經典中。在《異部宗輪論》⑫裡所說的大眾部教理是最完整的，這是說一切有部論師世友（Vasumitra）之作，既少偏見，也善於歸納其他部派之說。其中在大眾部系的大眾、一說、說出世、雞胤四部的本宗同義中，有佛陀論、菩薩論，說到「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，這是與說一切有部的佛陀觀不同，而極爲接近大乘佛教的看法。又說「佛以一音說一切法」，雖然這個主張在《大毘婆沙論》中是作分別論者之說，但是由於爲《維摩詰經》所引用而有名。還有說：「如來色身無有邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量上(332) 亦無邊際。佛教化有情，令生淨信，無厭足心。」等，也是近於大乘的報身

⑪ 同上，參考拙著頁七四六、七六七以下。

⑫ 關於《異部宗輪論》，參考木村泰賢、干潟竜祥《結集史分派史考》（《國譯大藏經》論部第十三冊）。還有在寺本婉雅《西藏語文法》中有西藏譯本的日譯。

佛思想之說，可說是與大乘關係很深。

還有大眾部系的菩薩論裡說：「一切菩薩不起欲想、恚想、害想。」又說：「菩薩欲饒益有情故，願生惡趣。」這是所謂的「願生說」，與說一切有部的「業生說」不同，而近於大乘佛教。

還有在大眾部裡有「心性本淨，客塵煩惱」之說，而心性本淨說也是大乘佛教重要的教理。但是心性本淨說並非只有大眾部提倡，在《舍利弗阿毘曇論》也有，分別論者也有主張，在巴利的《阿含經》裡也可以見到。但是在佛陀觀上，可以說大眾部說確實近於大乘，亦即在思想上可認定兩者有親近性。然而在教團史上，不清楚大眾部的教團與大乘教徒之間究竟有何種關係，因為說一切有部的教理也為大乘多所採用，所以比起思想上，寧可說在教團史上，大眾部教團與大乘教徒之間有過怎樣的關聯，才是問題所在，但是這點難以確認。

佛傳文學

在大眾部系的說出世部（Lokattaravādin）所傳持的佛傳《大事》（*Mahāvastu*）⑬ 裡有「十地」之說，一般承認這與《十地經》所說的菩薩的十地階位說有關係，此事也被當作是大眾部與大乘有所關聯的一個證據，但是把《大事》與其他佛傳類一起看作是超部派的作品似乎是比較妥當。在法藏部所傳持《佛本行集經》末尾（T 3.932a），言及此經大眾部名之為《大事》，說一切有部名為《大莊嚴》，飲光部名為《佛生因緣》，法藏部名為《釋迦牟尼本行》，化地部名為《毘尼藏根本》；這可說是表示諸部派有過共通的佛傳。 (333)上

但是以現存本而言，大眾部的《大事》、法藏部的《佛本行集經》與視為自說一切有部所出的《方廣大莊嚴經》（*Lalitavistara*）⑭ 等，不能說是全相

⑬ *Mahāvastu* 由 É. Senart 於一八八二～一八九七年出版，繼而由 J.J. Jones 於一九四九～一九五六年也發表了英譯。一九六三年以來，由 R. Basak 以三冊出版了原本。 R. Basak: *Mahāvastu Avadāna*, (Calcutta Sanskrit College Research Series) 1963-68。關於此書的出版、翻譯、研究等，參考山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，一九五九年，頁六十六。

同，特別是《大事》相差更遠。但總之在初期，佛傳文學者是超越部派而結集的，使人想到「文學」的形態似乎持有超越部派的內涵。例如著作《佛所行讚》(*Buddhacarita*）的馬鳴（Aśvaghaṣa）⑮與說一切有部關係很深，但是也指出他與多聞部、雞胤部、經量部、瑜伽行派的關係，因此把馬鳴歸屬到特定的部派是困難的，而以爲他與摩咥里制吒（Mātṛceṭa）都是讚佛乘之一流派，這樣想可以說比較妥當。摩咥里制吒推定爲生存於西元二世紀到三世紀左右，是繼馬鳴之後的佛教詩人。他的著作《一百五十讚》(*Śatapañcāśatka-stotra*)、《四百讚》(*Varṇārhavarṇa-stotra*）是很出色的詩，在印度廣受愛好吟誦⑯。他在這些詩中讚嘆佛陀，其佛陀近於肉身佛陀這點是合於說一切有部說；但同時說到佛陀之德無量，智慧通曉一切，其心無邊際等，則近於大乘的佛身論，更能見到讚嘆大乘之言辭；而說六波羅蜜或空觀等，也與大乘的教理一致，因此最近摩咥里制吒被視爲屬於大乘佛教的中觀派。

上(334)

在一向讚嘆佛陀，強調對佛陀皈依的誠信上，變成使用超越教理的文學表現。在這裡，發展佛傳文學的詩人們可說與部派佛教教理的論師們擁有相異的立場。「讚佛乘」之語也可見於《法華經》(T 9.9c，但是梵本裡並無語此相當之詞)，但是寧可說是指在《大毘婆沙論》卷七十九，批評分別論者所說的「一音說法」偈，斥爲「讚佛頌言多過實」(T 27.410a-b)，作了讚佛頌的詩人們的系統。

雖然可以把佛傳文學與讚佛乘看成是同一系統，但是在這裡要簡單地考察關於馬鳴以前的初期佛傳文學與大乘的關聯。佛傳文學本來是從律藏發展

⑭ 關於 *Lalitavistara* 的出版，參考山田竜城前引書頁六十七。其後的出版參考 P.L. Vaidya: *Lalitavistara,* (Buddhist Sanskrit Texts No. 1) Darbhanga, 1958。

⑮ 關於馬鳴，參考金倉円照《馬鳴の研究》，一九六六年。山田竜城前引書，頁六十九。辻直四郎《サンスクリット文學史》，一九七三年，頁十一～十七。馬鳴除了《佛所行讚》之外，其 *Saundarananda, Śāriputraprakaraṇa* 等的梵本也已出版。而 Luders 所發現的 *Kalpanāmaṇḍitikā*，則在與童受的關係上受到注目。

⑯ 關於摩咥里制吒，參考辻直四郎博士有關 D.R.S. Bailey 的《一百五十讚》出版的書評（《東洋學報》三三之三、四，一九五一年十月），及奈良康明的論文（《印仏研》二之一，頁一三五），金倉円照博士前引書頁九十二以下，辻直四郎博士前引書頁十七～二〇等。

出來的；第一，《大事》在一開頭說到這「大事」是收在說出世部的律藏裡，而且《大事》（*Mahāvastu*）的名稱相當於在巴利律的《大品》（*Mahā-vagga*）第一章〈大犍度〉（Mahā-khandhaka）。事（vastu）、品（vagga）、犍度（khandhaka）都是章或節的意思，所以「大事」是「大章」的意思。在巴利的〈大犍度〉裡，開頭敘述了佛傳，而可見到它與《大事》的文章一致的部份，早已由 E.Windisch 所證明。這個佛傳的部份經由增廣，脫離律藏，而成為佛傳的《大事》。在化地部所稱的《毘尼藏根本》也一樣，正表示這些佛傳本來是來自於律藏。 (335)上

在律藏裡，制戒因緣談的尼陀那（nidāna，因緣），或為了告誡破戒的教訓譬喻（avadāna，阿波陀那）發達起來，但是包含在律藏的「佛傳」經由增廣而脫離律藏獨立出來，是與因緣或譬喻有不同的意圖。佛傳所提出的，是追求佛陀成佛的因緣，而是要闡明使成佛成為可能的修行（本行）。在這裡考察了佛陀是經歷怎樣的過程而達到成佛，其間進行了怎樣的修行等問題，而發展成讚嘆佛陀的文學。佛傳文學與《本生經》（*Jātaka*）屬於同一系統，因此佛傳文學與律藏並不是必然地連結的。或許是偶而在律藏裡的佛傳，被考察成佛因緣的人們提出來，加以利用而成為佛傳文學的骨幹。

現存的佛傳類，《大事》是屬於大眾部系的說出世部，《普曜經》（*Lalitavistara*、《方廣大莊嚴經》）是說一切有部系統（但是現存的《普曜經》、《方廣大莊嚴經》，完全是大乘的經典。也有「如來藏、清淨法界」等語，後世的改動很多），《佛本行集經》屬於法藏部，此外還有《過去現在因果經》、《太子瑞應本起經》、《修行本起經》、《中本起經》、《異出菩薩本起經》、《佛本行經》、《佛所行讚》（*Buddhacarita*）等。這些佛傳所屬部派雖然不明，但是《太子瑞應本起經》或許是化地部的系統。總之在這些佛傳類裡，正如從其名稱可以明白的，成佛的「本起」，或為了成佛的「本行、所行」，成了主要問題，即問佛陀在成佛之前為止做了甚麼，因此成佛以後的傳記變得簡略，並且是不完全的。 (336)上

在這些佛傳裡共通的，第一是由燃燈佛（Dīpaṃkara，定光如來）給予釋迦菩薩當來作佛的授記。此時的菩薩是婆羅門青年，其名字依異本而不同，

有善慧（Sumati）、妙慧（Sumedha）、雲（Megha）等，總之他接受了成佛的授記（vyākaraṇa），成爲修行佛道的出發點。因此追問成佛「本起」的時候，其考察一定非得追溯到這裡不可。在這個故事裡，說到菩薩從一女買了五莖花以供養燃燈佛，爲了覆蓋泥土而將自己的頭髮解開布於其上，以渡燃燈佛，此時發起當來作佛的誓願等等；恐怕這個「燃燈授記」是在佛傳文學者之間開始傳布的。

這個授記的思想，不用說在大乘佛教是很重要的。釋迦菩薩由燃燈佛得到授記之事，在大乘經典中也經常說到，但是在由燃燈佛得到授記之前的釋迦菩薩是如何，在此後也很自然成爲問題。然後由此回溯，開始說到三阿僧祇劫之往昔的修行。

在佛典裡，說得到授記之後，菩薩進行六波羅蜜的修行。佛陀爲了成上(337)佛，確實有過與聲聞或獨覺不同的修行，以成佛的本起爲問題的人當然會想到這一點。與聲聞或獨覺相異的，佛陀爲了成佛的修行，而立了六波羅蜜，所以這六波羅蜜也是由佛傳作者們開始說出來的。巴利的本生因緣談裡雖作十波羅蜜，但似乎是後世的增廣。還有《大毘婆沙論》卷一七八（T 27.892b-c）裡，說一切有部宗內有四波羅蜜說與六波羅蜜說，說一切有部則以四波羅蜜說爲正統說，但是在佛傳類裡，清一色地說六波羅蜜；不用多說，大乘經典中採用六波羅蜜說。總之爲了成佛，佛陀應有與弟子修行不同的獨自修行形式，那就是六波羅蜜，而這似乎是由佛傳作者們想出來的。

其次，菩薩到成佛爲止要通過怎樣的修行階段，關於這點在佛傳裡可見到「位登十地，在一生補處，近一切種智」（T 3.623a 及其他）的定型句。菩薩經過「十地」的修行階段，完成其修行，而今在「一生補處」之位，這是爲佛傳作者所熟知的。詳細說十地的只有《大事》，在其他佛傳類只說「登十地」，亦即在其他佛傳類裡，雖沒有細說十地，但是佛傳作者們似乎十分熟知其內容。不用說，這十地的思想爲大乘經典所繼承下來。

還有「一生補處」（在下一生補佛位的階位）的想法，也說到關於將來佛上(338)的彌勒。這就釋迦菩薩來說較早，或是就彌勒而言較早，無法馬上決定。

關於佛傳文學，詳細來說雖還有可以討論的地方，但以上諸點是佛傳文

學裡特殊的性格，而且是大量繼承至大乘經典中的思想。說到釋迦菩薩降兜率天，取白象之形而託胎於摩耶夫人的母胎，所謂「八相成道」（降兜率、入胎、降誕、出家、降魔、成道、轉法輪、入滅）之說，想必也是在佛傳作者之間成立的。

佛傳與大乘經典雖有密切的關聯，但是不能漏看兩者有本質上的不同，即在佛傳文學裡當作對象的菩薩，是已經得到授記而決定成佛的菩薩。佛傳文學承認現實的佛陀，並考察了作爲其源由的菩薩的應然狀態。在《大事》中，因爲承認「同時多佛出世」，因此菩薩也有很多，但是這些菩薩全部都是決定當來成佛的菩薩。相對地，大乘佛教裡所說的菩薩，單單只是發起了菩提心的菩薩，不消說是未決定成佛，而且是既還沒得到授記，也還有退墮的凡夫的菩薩。當然在大乘經典裡也說到了普賢、文殊、觀音、彌勒等大菩薩，但同時在另一方面也說到了一介無名的修行者菩薩。無名修行者自己起了菩薩的自覺，是無法由佛傳文學的讚嘆菩薩行導出來的，而有其他原理的。在這個意義上，佛傳文學與大乘經典雖有濃厚的關聯，但可說同時有本質上的斷絕。 (339)上

本生與阿波陀那

關連到佛傳文學，試著就《本生經》（*Jātaka*）與阿波陀那（avadāna, apadāna，教訓譬喻）作一說明。《大事》也稱作《大事譬喻》（*Mahāvastu-avadāna*），在本生與譬喻、佛傳文學之間難以給予明確的區別；這是因爲阿波陀那述作於前後非常久的歲月，依照時代轉變，阿波陀那的意思也跟著變化。本生與譬喻加入於十二分教，其最初的成立很早。在《阿含經》裡，也已經有像《大本經》（*Mahāpadānasuttanta*）的譬喻存在。十二分教之一支的apadāna（即avadāna）常被譯作「譬喻」，可以當作是「教訓譬喻」⑰。在《阿含經》固定下來後，阿波陀那開始獨立述作，屬於巴利「小部」的《譬喻

⑰關於阿波陀那，參考拙著《律藏の研究》頁三二九以下。

經》（*Apadāna*）就是這個階段成立的。之後創作了種種阿波陀那，但並不清楚到底經由怎樣的過程，阿波陀那文學才變得盛大起來。

總之現在殘存了大量的阿波陀那文學作品，有很多可視爲西元前後的作品。除了《大事》之外，還出版了《撰集百緣經》（*Avadānaśataka*）、《諸天譬喻》（*Divyāvadāna*）、《須摩提女經》（*Sumāgadhāvadāna*）及其他梵本。但是尚未公布的阿波陀那的數量非常多 ⑱ ，其製作年代也經歷過很長的期間，這些已脫離阿波陀那的原意，而以「故事傳說文學」的一環發展。

上(340)

其次，因爲本生也包含於九分、十二分教之一，可知其成立之古。在巴胡特的欄楯上雕刻著本生的圖，有本生銘文的有二十種 ⑲ ，所以在西元前二世紀已有相當多的《本生經》成立了。之後也述作出許多《本生經》，《本生經》是佛陀的前生故事，但因爲其題材多取自印度本有的寓言，所以內容上有很多地方與阿波陀那一致；巴利的《本生經》就已很完備，這裡面收有五四七個本生。漢譯方面有《生經》五卷，此外內容上一致的有《大莊嚴論經》或《撰集百緣經》、《諸天譬喻》、《五百弟子自說本起經》、《菩薩本行經》、《僧伽羅剎所集經》等，還有《六度集經》或《菩薩本緣經》等，是將本生作大乘式的改定。《大智度論》裡所引用的本生也有很強的大乘色彩，因此根據這些本生，似乎能看作由本生發展了大乘思想。但在《六度集經》裡，包含了比《般若經》還新的經典，因此不得不慎重考慮大乘式的本生與初期大乘經典的先後。

佛傳文學、本生與阿波陀那之間雖難以作明確的區別，但似乎可以推定這些故事文學的作者們在大乘思想的興起上擔任了某種角色。問題是在他們

⑱ 荻原博士合譬喻、本生共舉出七十九種的梵本，但其中大部份是阿波陀那（《荻原雲來文集》頁四五一以下）。關於 Sumāgadhāvadāna ，在岩本裕《仏教說話研究序說》（一九六七）及《スマーガダー＝アヴァダーナ》（一九六八）有研究及原文。關於阿波陀那的出版，參考上面的參考書籍以及山田竜城《梵語仏典の諸文獻》頁六十一以下。此後出版的有 P.L. Vaidya: *Avadānaśataka, Divyāvadāna, Jātakamālā of Āryaśūra, Avadānakalpalatā of Kṣemendra.* 2 Vol. The Mithila Institute, 1958, 1959 。

⑲ 干潟竜祥《本生經類の思想史的研究》頁二十二。

以什麼樣的方式得到生活之資，住什麼地方，與何種人接觸過。這個問題如果能瞭解的話，對解明大乘的起源有很大的助益，遺憾的是從本生或佛傳文學中，似乎無法得到解明的線索。 (341)上

還有在「譬喻」裡，尚有「近譬喻」（upamā，比喻）的譬喻；《百喻經》或《賢愚經》即相當於此。使用「比喻」，自原始佛教以來就很盛行，譬喻者（Dārṣṭāntika）的譬喻也屬於這個系統，在《大毘婆沙論》多有引用與介紹譬喻者的教理。但是也有主張譬喻者後來變成經量部，所以譬喻者的實際情形並不清楚⑳。在這系統中出了有名的童受（Kumāralāta，鳩摩羅邏多），著作《喻鬘論》等，也有說他是與龍樹同時代的人，但是因為並未被引用於《大毘婆沙論》，所以似乎是由《婆沙論》的成立到《成實論》為止的人。在《成實論》裡引用了他的詩㉑，由中亞所發現的梵文殘簡有《*Kalpanāmaṇḍitikā*》，為童受之作。然而這與漢譯《大莊嚴論經》內容一致，因為在漢譯裡被當作馬鳴之作，所以引起學者的論議㉒。

佛塔信仰與大乘

考慮大乘的興起之時，不能無視於佛塔信仰，因為以《法華經》及《阿彌陀經》為始，在許多大乘經典中重視佛塔的信仰㉓。大乘佛教裡重要的「救濟佛」信仰，可說是來自於佛塔信仰。部派佛教裡所認為的佛陀是作為「法的導師」的佛陀，在部派佛教裡佛陀所說的「法」是重要的，由於實踐這個法而到達解脫，除此之外沒有說得度之道。因此在部派佛教裡，不管怎樣超人地來看待佛陀，也不是救濟眾生的佛陀；那是對完成了難行之事的佛陀的讚嘆。部派佛教是出家中心的佛教，是重視戒律的佛教，所以成為以法為中心的佛教。 (342)上

⑳ 宮本正尊〈譬喻者・大德法救・童受・喻鬘論の研究〉（《日本仏教學協會年報》第一年，頁一一七～一九二），一九二八年。
㉑ 宮本正尊《大乘と小乘》，頁一六四。
㉒ 山田竜城前引書頁七十二。

相對地大乘佛教本來是在家中心的佛教。在古大乘經典裡說到了在家菩薩中心的教理，當然大乘也在後來變成出家中心的佛教，但是由在家佛教逐漸轉變成出家佛教。在家者無法嚴守戒律，禪定的實踐也無法充分做到，無法如佛陀所教般去實踐法。但是僅憑如此仍然期待救濟的話，除了依靠佛陀的大慈悲，別無他法，也就是相對於出家佛教是「法中心」的佛教，在家佛教不得不成爲「佛中心」的佛教。回應在家者宗教上的要求，出現了宣說佛陀救濟的教法，即開始說到阿閦佛或阿彌陀佛的信仰，以及如說：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，…… 今此三界，皆是我有，其中眾生，悉是吾子。」（T 9.14c）《法華經》的釋迦佛爲救濟佛。

但雖說是在家佛教，如果什麼根據地都沒有，教法的發達是不可能的，上(343) 且若沒有師徒交流的場所，是不能指望要流傳其教法於後世的。如果在家教團從屬於部派教團，當然他們應接受部派教團的指導，但是邊接受部派教團的指導，在家者邊獨自使佛陀中心的教理發展，是極爲困難的。換句話說，在家者獨自使佛陀中心的教理發展，則他們便沒有必要從屬於出家教團，接受其教法或指導。因此若有使佛陀中心的教理發展的在家教團，似乎可以認爲他們是由出家教團獨立，而與出家教團無關地研究教法，進行修行，使教理發展，而且傳給下一代。如此產生教法的宗教上的場所，可以考慮佛塔。

首先，佛塔本質上是在家信眾之物。根據南傳的《大般涅槃經》，即將滅度的佛陀向阿難阻止出家弟子們處理佛陀遺骸（舍利）的荼毘，遺言道：「汝等宜爲最上善（sadattha）努力精進。」關於佛陀的遺骸則說道：「信心虔誠的婆羅門或居士的賢者們將進行如來的舍利供養（sarīra-pūjā）。」㉔ 佛陀滅後，收取其遺骸而進行荼毘的是拘尸那羅的末羅族人，將其分骨並於中印度建立八舍利塔的也是在家信眾們。同樣在《大般涅槃經》裡，說到佛陀的誕

㉓ 關於大乘佛教與佛塔的關係，參考拙著《初期大乘仏教の研究》頁五四九以下，中村元〈極樂淨土の觀念のインド學的解明とチベット的變容〉(《印度學仏教學研究》十一之二，一九六三年，頁一三一以下)，藤田宏達《原始淨土思想の研究》，一九七〇年）頁二五〇。
㉔ 參考拙著前引書頁六一八。

生地藍毘尼、成道地佛陀伽耶、初轉法輪之地鹿野苑、入滅之地拘屍那羅，在佛入滅後作爲佛陀的聖地而受崇仰，在這些聖地建立支提（cetiya，塔廟），出現了朝禮這些聖地的人。 (344)上

佛塔信仰是由在家信眾開始的，之後也可以說成爲傳統，而由在家信眾所護持（即使在現在，緬甸的佛塔〔pagodas〕也是信眾組織委員會執行營運管理，比丘們並不參加佛塔經營）。阿育王也建立許多佛塔，在現存的佛塔遺跡中，其最古的部份有不少能上溯到阿育王時代。中印度的巴胡特（Bharhut）及山齊（Sāñci），乃至呾叉始羅的法王（Dharmarājikā）佛塔等，起源都很早，其最古層可上溯到西元前二、三世紀。

接著到了西元前後之際，有非常多佛塔建立，到近世所發掘的古碑文都是有關於佛塔的。佛塔本來是由在家信眾所建立、護持的，但是並非只有信眾禮拜、信奉而已，出家眾的比丘、比丘尼等也禮拜、信奉著。在巴胡特及山齊的佛塔上，在石柱、欄楯或傘石上刻著供養者的名字，在這些名字裡當然有很多在俗的信男、信女的名字，但是也可見到相當多比丘及比丘尼的名字。不持有財物的比丘及比丘尼要捐獻欄楯或傘石並不容易，所以這表示了出家者對佛塔供養是熱心的。從西元前後的時代起，就已經在部派教團的寺院中建佛塔，比丘的精舍與佛塔並存，而進行佛塔供養，但是這應該是在僧團外部盛行佛塔供養後，僧伽佛教才把它導入的。根據種種證據可以很清楚知道，例如在錫蘭上座部裡，雖自古佛塔即建於寺院之中，但此派所傳持的巴利律中卻沒有任何關於佛塔的說明；這顯示本來巴利上座部中不曾從事佛塔供養。在巴利律固定下來後，於巴利上座部導入佛塔崇拜。其次，說一切有部的《十誦律》及大眾部的《摩訶僧祇律》也有言及佛像，比現行固定的巴利律還新。因爲使佛塔供養導入於僧團後，律藏才固定下來，所以關於佛塔的處理在律藏裡有敘述。但是在這兩個部派的律藏裡，都說到非區別塔地與僧地不可，也區別塔物與僧物，禁止其互用，將塔物供於僧用的比丘則犯波羅夷罪。佛塔雖然包含在廣義的僧園之中，但是佛塔是獨立於僧伽之外的。 (345)上

其次，法藏部的《四分律》及化地部的《五分律》裡採取了「僧中有佛」

的立場，而在僧地之中建佛塔，但即使如此也區別了佛物與僧物。規定布施於佛塔之物，僧伽不得耗用，如此在教團法的律藏裡，佛塔保持獨立於僧伽的型態。在《異部宗輪論》裡，法藏部說：「供養佛塔得廣大果。」但大眾部系的制多山部、西山住部、北山住部、化地部等則說：「於佛塔行供養，所得果少。」

南印度的阿摩羅伐提（Amarāvatī，諸神住處）也發現了四種以上制多山部（Caitika）的碑文，不能說與西元三至四世紀興盛過的阿摩羅伐提的大塔（Mahācetiya）沒關係，但是制多山部說供養佛塔果報不多。《婆沙論》裡也說到，比起施佛之果，施僧之果較大；而《俱舍論》也說即使布施於支提（caitya），所得果也不多。在部派佛教裡雖然也進行供養佛塔，但是由於僧伽與佛塔並未融合，可以看到不歡迎信眾供養佛塔的言論。這是表示在僧團確立以後佛塔信仰進入到僧伽，也表示部派教團不希望佛塔信仰變得太盛大。因此除了有包含在部派教團的佛塔之外，可以看作存在著不屬於部派而由信眾團體獨立經營的佛塔。此事由近代以來挖掘的大量碑文中，未記載部派名的佛塔碑文，比起記載部派名稱的佛塔碑文為多，也可以推知㉕。

還有在供養佛塔上，使用了花、香、幢、幡、音樂、舞蹈。在佛陀的荼毘的情況，拘屍那羅的末羅族人也以舞蹈、音樂、花、香來尊重、崇敬、供養之後才火葬；此事詳於《大般涅槃經》（*DN.*, Vol. II, p.159）。使用音樂或舞蹈於法事，在出家佛教裡是被禁止的。比丘的二百五十戒或沙彌的十戒中，明確地禁止娛樂物的享受，因此難以想像在部派教團中，音樂、舞蹈、戲劇，或美術、建築等藝術很發達；這些都是肯定現世的，與祈求從現世解脫的部派出家佛教的思想相矛盾。關聯於佛塔供養而發展的音樂或舞蹈、美術等，吸收到大乘佛教中而發達起來。音樂與舞蹈併用的伎樂，與大乘佛教一起傳到中國及日本，由這點也可知佛塔供養並非是由部派教團產生的。

上(346) 上(347)

㉕ 關於佛塔與部派佛教的關係，參考前引書頁六〇三以下。

佛塔信仰並非僅止於信仰，而含有發展爲教團的佛塔教團的契機㉖。佛滅後開始的佛塔信仰爲信眾所護持，逐漸變得盛大，於各地建立佛塔，因信眾及朝禮者而繁榮興盛。但是要建佛塔，非得由什麼人來捐獻土地不可。這土地當作對聖者的捐獻，而脫離了個人所有。在這土地上，不只是佛塔的塔身，也建了朝聖者們的宿舍、水井、爲了澡浴的水池等，也就是佛塔附有這些財物。而且佛塔有繞佛道或欄楯，信眾順著繞佛道禮拜佛塔，在這塔門或欄楯之上雕刻著種種佛陀過去世捨身的善行或佛傳圖。但是佛塔方面，似應住有對朝拜者解說這些佛傳圖或本生的人，還有掌管朝禮者們宿舍分配管理的人。

佛塔有財物附屬著，而且必然地要有經營佛塔的管理人。信眾或朝禮者們對佛塔布施金銀、華香、食物等，當然是可以想見的。這些布施物雖是布施於佛陀，但是實際上似乎是由護持佛塔的人們所收納、耗用了。在附屬於部派佛塔的情況，也禁止其布施物耗用在僧團。佛物是屬於佛寶，僧物屬於僧寶，兩者不同。如此佛塔有財產，有護持、管理者，他們非得與一般信眾不同，但又不屬於僧伽的「非僧非俗」的專家不可。特別是爲朝拜者進行本生或佛傳圖的說明，連帶地讚嘆佛陀前生的菩薩行，強調佛陀的偉大性、慈悲之深等，不絕地反覆說明，自然就在這裡成立有關佛陀救濟的教理。而爲了吸引信眾到佛塔來，強調佛陀慈悲的偉大性也是必要的。 (348)上

而且禮拜佛塔有導向觀佛三昧的地方。在佛塔之前不下數百次反覆五體投地的禮拜，即使現在也是可以見到，如在佛陀伽耶的西藏人朝禮者；而專心念佛，反覆如此苦行的禮拜，使心入於三昧，佛陀出現在其三昧之中，是十分有可能的事，這是所謂的觀佛三昧，就是大乘經典所說的般舟三昧(Pratyutpanna-samādhi，佛現前三昧)。般舟三昧的起源，推定爲大概是由在佛塔禮拜佛陀的宗教經驗而來的。這「觀得佛陀」的宗教體驗，可說是成爲引發自己是菩薩的自覺上的有力契機。

㉖關於佛塔教團，參考前引書頁七八八以下。

總之，佛塔擁有財產，據此可能有宗教者的集團生活與活動，所以可說是以這佛塔爲中心，宣說佛陀救濟的教理發展起來，佛塔教團便成立了。由上(349)許多大乘經典與佛塔信仰密切結合在一起來考慮，可說這佛塔教團在大乘佛教的興起上扮演重大的角色。在大乘經典裡，載有菩薩的集團是作「菩薩眾」（Bodhisattvagaṇa）㉗，存在於部派教團「聲聞僧伽」（Śrāvakasaṃgha）之外。將菩薩眾的起源假設於佛塔教團，未必是牽強的，但是《般若經》支持者的上(350)起源，應在與佛塔不同的方向上探求。

第四節　初期大乘經典的思想

在第二節裡將貴霜時代的大乘經典以中國的譯經史爲線索而推定，於此想將它們加以歸納而作闡述。

最古的大乘經典

現在所能得知的大乘經典中最古的是《六波羅蜜經》（*Ṣaṭ-pāramitā*）、《菩薩藏經》、《三品經》、《道智大經》㉘，因爲爲古大乘經典所引用，所以可知其古老。《六波羅蜜經》爲支婁迦讖譯的《遺日摩尼寶經》及支謙譯的《大阿彌陀經》所引用，當作是菩薩應讀誦的經典之一，其次《菩薩藏經》（*Bodhisattva-piṭaka*）爲《遺日摩尼寶經》、竺法護譯的《離垢施女經》及《月燈三昧經》所引用，《三品經》（*Triskandhaka-dharmaparyāya*）爲安玄、嚴佛調譯的《三品經》、竺法護譯的《離垢施女經》、支謙譯的《私呵昧經》及《*Śikṣāsamuccaya*》所引用，《道智大經》則爲支謙譯的《大阿彌陀經》所引用，支婁迦讖或安玄、嚴佛調的翻譯都是在後漢靈帝時代，所以可知《遺日摩尼寶經》或《法鏡經》的成立之早，因此引用在這些經中的《六波羅蜜上(353)經》、《菩薩藏經》或《三品經》的成立，很明顯地比這些經還早。

㉗ 關於菩薩衆，參考前引書頁七九七以下。
㉘ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》頁九十八以下。

但是由於《六波羅蜜經》等已佚失不存，所以其成立年代無法決定。現在假設把《遺日摩尼寶經》等視爲西元一世紀左右成立，則其中所引用的《六波羅蜜經》等的成立，可以上溯到西元前一世紀。《六波羅蜜經》在《大智度論》（卷 33, 46, T 25.308a, 394b）中被舉出來作爲代表大乘經典的諸經典之一，所以似乎是重要的。這或許是宣說六波羅蜜實踐的經典，在此之後《般若波羅蜜經》就出現了。在平等宣說六波羅蜜時，其中特別自覺到般若波羅蜜是重要的，因而有《般若波羅蜜經》的出現。

其次關於《菩薩藏經》，以上諸經所引用的《菩薩藏經》也是不明。但是羅什譯的《大寶積經》〈富樓那會〉三卷，本來稱作《菩薩藏經》，但是在〈富樓那會〉中引用了《菩薩藏經》及《應六波羅蜜經》；而具有《菩薩藏經》之名的，還有僧伽婆羅譯的《菩薩藏經》一卷和玄奘譯的《大菩薩藏經》二十卷。玄奘譯的《菩薩藏經》裡，中間的十三卷相當於六波羅蜜的說明。這些每一部譯出年代都很晚，所以無法比較出最古的《菩薩藏經》的內容，但是可以想見似乎與原始《菩薩藏經》有某種關聯。

其次關於《三品經》，在《法鏡經》有若干說明，可以推知其內容。這是修悔過的經典，亦即根據《郁伽長者經》，宣說禮拜佛塔、於佛前懺悔過去之惡、隨喜迴向、勸請佛於道場的經典，也是表明晝夜六時禮拜佛陀的儀法的經典㉙。竺法護也傳有譯出《三品悔過經》一卷，而現存的《舍利弗悔過經》及《大乘三聚懺悔經》，似是傳承了古《三品經》的傳統的經典。總之關於這些經典，今後有必要進一步研究。 (354)上

般若經類的經典

《般若經》最完整的是玄奘所譯的《大般若波羅蜜多經》六百卷，此經分爲十六會（十六部份），但是《般若經》並不是一開始就這麼龐大的；先有幾部小經存在，後來才集成爲六百卷。最古的是支婁迦讖譯的《道行般若經》

㉙ 參考靜谷正雄〈金光明經《業障滅品》の成立に就て〉（《竜谷學報》三二八號，一九四〇年），釋舍幸紀〈チベッド譯《菩薩藏經》の譯註〉（《竜谷大學論集》三九七號，頁一二二以下）。

十卷，由譯出的年代來考慮，在西元一世紀就已經存在了。《道行般若經》與羅什所譯的《小品般若經》及梵本《八千頌般若經》(*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*) 同系統，相當於玄奘譯《大般若經》的第四會(及第五會)。接著竺法護所譯的《光讚般若經》，相當於無叉羅譯的《放光般若經》、羅什譯的《大品般若經》、梵本《二萬五千頌般若經》(*Pañcaviṃśatisāhasrikā-p.*)，以及《大般若經》的第二會。此外《般若經》中有名的是初會《十萬頌般若經》(*Śatasāhasrikāprajñāpāramitā*)、《善勇猛問般若經》(*Suvikrāntavikrāmiparipṛccha*)、《金剛般若經》(*Vajracchedikā*)、《理趣般若經》(*Adyardhaśatikā*，理趣分) 等，另歸納般若經思想於小經的《般若心經》(*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) 也很有名，這些都已發現梵本㉚。藏譯的《般若經》也很完備，但與漢譯有組織不同的地方。

上(355)

般若波羅蜜 (prajñāpāramitā) 是「智慧的完成」的意思。pāramitā 是「完全」的意思，在中國解釋成「到彼岸」之意，理解成度到彼岸，即度到覺悟之岸的意思，而且也翻譯作「智度」，《大智度論》的「智度」就是 prajñāpāramitā 的翻譯。波羅蜜的智慧是「空的智慧」，是不拘泥的立場，因此即使說「完成」，也不是以完成爲目的的完成，而是朝向理想永遠前進的實踐上的智慧。可在三昧 (Samādhi) 獲得實踐般若波羅蜜的強烈的修行之力；大乘佛教裡說到種種三昧，關係到般若經且最重要的是首楞嚴三昧 (śūraṅgama-samādhi，勇健三昧，破除煩惱的勇猛堅固的三昧)。《大品般若經》的〈大乘品〉(T 8.251a) 舉出了「百八三昧」，而首楞嚴三昧舉在最前，這是培養推進大乘佛教修行的實踐力的三昧。宣說這三昧的經典即是《首楞嚴三昧經》，支婁迦讖所譯的《首楞嚴三昧經》雖已失傳，但現存羅什譯本。根據此經，則說於菩薩十地 (法雲地) 始得此三昧，顯示出與《十地經》有關係。在此

㉚ 關於《般若經》梵本的出版，參考山田竜城《梵語仏典の諸文献》頁八十三以下。此後的出版有 Mithila Institute 出版《八千頌般若》(Buddhist Sanskrit Texts No. 4)，以及 *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā*, *Vajracchedikā*, *Adyardhaśatikā*, *Svalpākṣarā*, *Kauśika-p.*, *Prajñāpāramitāhṛdaya*, *Saptaśatikā* (Buddhist Sanskrit Texts No. 17)。還有 E. Conze: *Aṣṭādaśasāhasrikā*, Chapters 55-70; Roma, 1962.

經中還說到了般若波羅蜜，以及發菩提心或不退轉位，所以這部經雖與《華嚴經》也有關係，但是與《般若經》關係很深，是成立很早的經典。

接著，與《般若經》有關係的是《阿閦佛國經》。阿閦佛（Akṣobhya，不動如來）因為立下「求一切智，至得正覺止，於一切有情不起瞋恚之心」等誓願，心不為瞋怒所動，而稱為不動如來（Ak ṣobhya）。在《道行般若經》裡有言及阿閦佛，其內容與支婁迦讖譯的《阿閦佛國經》大體一致；所以《阿閦佛國經》的原形，可看作比《道行般若經》還古。《般若經》的信奉者們，發願要往生阿閦佛所住的妙喜國（Abhirati）。在《般若經》裡沒有說到阿彌陀佛的信仰，阿彌陀佛的信仰與《般若經》是在不同方面興起的。 (356)上

還有，在《維摩經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）的〈見阿閦佛品〉裡也說到了阿閦佛；維摩本來是阿閦佛妙喜國的人。《維摩經》是以說空的經典而有名，還說「入不二法門」，而以「維摩一默」來呈現。在支婁迦讖方面雖然沒有《維摩經》的翻譯，但是支謙有譯出，此經的成立似乎較《般若經》及《阿閦佛國經》稍遲一些。本經梵本不存，其片段為《集學論》（*Śikṣāsamuccaya*）、《明句論》（*Prasannapadā*）、《修習次第》（*Bhāvanākrama*）等所引用㉛。

華嚴經

《華嚴經》，詳稱《大方廣佛華嚴經》，方廣（vaipulya）與方等相同，是大乘經典的別名。在九分教、十二部經裡有方等（vedalla, vaipulya），一般認為這是說深義的經；後來興起的大乘經典，主張於九分教、十二部經之中是屬於此「方等」，因此《華嚴經》的中心在「佛華嚴」，原文是Buddhāvataṃsaka。avataṃsaka是花環、華鬘，解釋為將佛陀於成道時具備所 (357)上

㉛ 參考望月良晃〈大乘集菩薩學論に引用された維摩經梵文斷片について〉（《維摩經義疏論集》，一九六二年，頁一一二以下），湯山明〈Kamalaśīla の *Bhāvanākrama* に引用せられた維摩經〉（《東方學》第三十八輯，一九六九年八月）。（譯按：本經梵本已於一九九七年發現於布達拉宮，而於二〇〇四年由大正大學校訂出版。）

有的功德，以華鬘裝飾得很美來比喻，而表現作「佛華嚴」；「嚴」有「裝飾」的意思。《華嚴經》的經名尙有Gaṇḍavyūha（健拏驃訶），但這並不是「佛華嚴」的原語。vyūha有「莊嚴」的意思，gaṇḍa意義雖然不清楚，但是有「莖」的意思，也有「雜華」的意思。據此，Gaṇḍavyūha則爲「雜華莊嚴」，但卻不必然是如此；一般將此看作是《入法界品》的原名。《華嚴經》由佛駄跋陀羅（覺賢）於西元四二一年漢譯，成三十四品、六十卷，是翻譯支法領在于闐得到的梵本，因此這部梵本在西元四〇〇年以前，或許在西元三五〇年左右就已經成立了。《華嚴經》此後又有實叉難陀於西元六九九年翻譯，成三十九品、八十卷。此後也進行西藏譯，成四十五品。由於漢譯《華嚴經》是在西域的于闐所得，所以也有學者以爲《華嚴經》是在西域增廣修改潤飾的。但是西藏譯本似乎並非是由西域，而是由印度帶到西藏來的。因此於西域成立說，有必要再加以斟酌。

《華嚴經》並不是一開始就以這樣大部的經典整理出來。在《大智度論》上(358) 裡引用《十地經》（Daśabhumika）與《不可思議解脫經》（入法界品），所以這兩部經自古以來就獨立流傳著。在此之前有支婁迦讖譯的《兜沙經》，這是《華嚴經》〈名號品〉〈光明覺品〉等的原型。還有支謙所譯的《菩薩本業經》，關係到以《華嚴經》〈淨行品〉爲中心的數品。《十地經》自古以來就已經存在的情形是，在《首楞嚴三昧經》等有關於「十地」的說明，而《十地經》本身則由竺法護翻譯成《漸備一切智德經》。因此應是這些單經先存在，再將這些整理起來才成爲大本的《華嚴經》。《十地經》及《菩薩本業經》、《兜沙經》等的成立可視爲是相當早。

《華嚴經》是將佛陀證悟的內容原原本本地呈現的經典，稱爲海印三昧一時炳現法門。所以舍利弗、大目犍連等聲聞完全不能理解其內容，如聾如啞。佛的證悟世界是以毘盧遮那佛（Vairocana，譯作光明遍照。密教的大日如來是Mahā-vairocana）的世界來呈現，此佛是完成無量功德，供養一切佛陀，教化無邊的眾生，成就正覺，自全身毛孔出化身之雲而化度眾生的雄大的佛。此佛的智慧大海，光明遍照，而無限制。

因爲佛陀的正覺的世界是完全的，所以無法直接以語言來表達，稱爲

「果分不可說」。因此爲了顯示佛的果海，所以便宜說因行的菩薩時代的修行，這是因爲因的修行所得即成佛之果，此即「因分可說」的法門。因此《華嚴經》便是在說菩薩志於證悟而進行修行，順序地提升證悟階次的經過，即是在說十住、十行、十迴向、十地各個菩薩修行階段，與在其中所得的智慧。特別是十地，乃菩薩獨自修行的階段，詳說於《十地經》中。在這裡面說到，開六波羅蜜最後的般若（慧）波羅蜜，而爲方便、願、力、智，於此加上六波羅蜜，成十波羅蜜，依序地修十地而成正覺。還有在註釋《十地經》的龍樹《十住毘婆沙論》裡特別說到，開「易行道」以信阿彌陀佛能至成佛之路。 (359)上

這十地的第六現前地，因爲是修般若波羅蜜，觀察十二緣起，眞實的智慧現前，所以稱爲現前地，其中有「三界虛妄，但是一心作。十二因緣分，是皆依心」的名句。這是說，我們的經驗全都是在認識上成立的，而指明認識、經驗皆歸於一心。這「一心」可說是與諸經典中所說的「自性清淨心」、「心性本淨」是一樣的，也解釋作就是如來藏無他。因此《華嚴經》裡也說到，「心、佛、眾生，是三無差別」。在《般若經》裡也提到「心性本淨」，也可見於《維摩經》、《大集經》、《阿闍世王經》、《文殊師利淨律經》及其他許多經典，是大乘佛教的重要思想系譜之一。如果是在凡夫就已有自性清淨心，便有成佛的可能性，這可說是由發菩提心而引發，在《華嚴經》裡也說「初發心時，便成正覺」，主張「信滿成佛」。

接著，《菩薩本業經》是在華嚴的〈淨行品〉附上前後文而獨立存在的經典，在此經中，具體地說到大乘在家菩薩與出家菩薩日常的修行生活。另此經中以「自皈依佛，當願眾生，體解大道，起無上意」爲始的「三皈依文」而有名。其次，《入法界品》在開始時呈現佛陀證悟境界的「不可思議解脫境界」，終而指陳爲了入其證悟境界的普賢行願，是以參訪五十三善知識的善財童子求法故事來表現的。善財聽聞文殊之教導，發菩提心，而爲了實踐普賢行，開始求法之旅，然後在最後受普賢菩薩之教而大悟，證入法界。 (360)上

《華嚴經》中，《十地經》（Daśabhumika, Daśabhumīsvara）梵本已出版了，也有日譯本；《入法界品》的梵本也已出版了。《入法界品》的最後是

以《普賢行願讚》作結，但是這部梵本是以《普賢行願王偈》（*Bhadracarī-praṇidhāna-rāja*）別行；此梵本已出版了。還有在《*Śikṣāsamuccaya*》裡引用了《華嚴經》的〈賢首菩薩品〉與〈金剛幢菩薩十迴向品〉的一部份，所以可得其梵文，特別是後者也被引用以《金剛幢經》（*Vajradhvajasūtra*）之名，顯示這曾經是獨立的經典㉜。

法華經

《法華經》詳稱《妙法蓮華經》（*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*）。此經由竺法上(361)護於西元二八六年譯出，爲《正法華經》十卷，也傳支謙譯有《佛以三車喚經》（譬喻品）一卷之說，但不確定。《薩曇分陀利經》一卷（失譯），與竺法護大約同時譯出，這是〈寶塔品〉與〈提婆達多品〉的異譯。竺法護譯的《正法華經》由二十七品所成，是完整的。但是因爲早期也有各品單獨流行的時代，所以《法華經》最古部份（方便品）的成立，似乎是在西元二世紀以前。但是在〈方便品〉的偈文中有關於佛像的記載，所以要上溯到西元一世紀後半以前似乎是困難的。還有，漢譯視羅什譯的《妙法蓮華經》爲標準，但是《妙法蓮華經》裡缺〈普門品〉的偈、〈藥草喻品〉的一半、〈提婆達多品〉及其他。〈提婆達多品〉傳說是法獻在高昌得到梵本，而持歸京師，與法意一起譯出的，大約是在西元四九〇年左右。不過法雲的《法華經義記》或聖德太子的《法華義疏》裡並沒有〈提婆達多品〉的註釋，因此是在這之後〈提婆達多品〉才加入《妙法蓮華經》中。智顗的《法華文句》（T 34.114c）裡有〈提婆達多品〉的註釋，但是《法華文句》裡說明《妙法蓮華經》裡缺了這一品。其後在西元六〇一年由闍那崛多等補譯了《妙法蓮華經》所欠的部份，《添品妙法蓮華經》便成立了。在現在的羅什譯《妙法蓮華經》裡，既有〈提婆達多品〉，還包含了添品補譯的部份（不是全部），並不是羅什原先所譯的原貌。

㉜ 關於華嚴經的梵本與翻譯，參考山田竜城前引書頁九〇以下。在 Mithila Institute 的 Buddhist Sanskrit Texts 裡也出版了梵本十地經及入法界品。

由於《法華經》在亞洲廣大的地區受到信奉，在藏譯中有全譯本，也自亞洲各地發現了梵本，特別重要的是在尼泊爾、北印度的吉爾吉特（Gilgit）、中亞的迦尸伽（Kashgar）和喀達離（Khadalik）等所發現的梵本。尼泊爾本則由肯恩（H. Kern）與南條文雄出版，之後有幾本出版，也進行了日譯㉝。《法華經》或《般若經》之所以有許多寫本留存下來，是因爲在這些經典裡強調經典的讀誦、受持、解說、書寫、供養有很多功德，而勸導書寫經典。 (362)上

《法華經》的 Saddharma，羅什譯作「妙法」，但直譯是「正法」的意思，將此比喻由泥中出而不染於泥汙的「白蓮華」（puṇḍarīka），是正法蓮華的意思，即經題的意思是「如白蓮的正法」。要闡明不被污垢所染的正法（心的本性）的意義，是《法華經》的目的。在《法華經》的〈序品〉及〈譬喻品第三〉以下，屢屢提到「說此妙法蓮華經」，因此其中所指的《妙法蓮華經》是指〈方便品第二〉，這是最古的《法華經》。〈方便品〉所說的思想是「一佛乘」，是即使聲聞或獨覺（緣覺）都要令其開佛知見的教法，但是聲聞或獨覺也能生起自己能成佛的確信，是因爲發現了自己有佛性的緣故。在《法華經》裡雖然還沒有「佛性」的表現，但是與此相同而表現的，是「諸法本性（prakṛti）常清淨（prabhāsvara）」（方便品，梵本一〇二偈）。「諸法本性清淨」，在《般若經》及其他經裡，是與「心性本淨」意思相同。此心性本淨說發展至悉有佛性或如來藏說。

因此《法華經》所說的「正法」，在教說上是開三顯一的一佛乘教法，在理上是「諸法實相」的諸法本性清淨，在主體上是行菩薩行的菩薩「自己有佛性」的自覺。這清淨的法（自性清淨心），在凡夫是雖爲煩惱所覆，卻是本性清淨的，所以比喻作白蓮華。爲了證明聲聞也具備此正法，在〈譬喻品〉以下，給予舍利弗以下的聲聞們未來成佛的「受記」。〈方便品〉的想法是，闡明聲聞、獨覺、菩薩的三乘修行者，一邊進行各自的修行，而一起向成佛之道前進，將此表現爲「唯有一乘法，無二亦無三」。在《維摩經》裡，聲聞 (363)上

㉝關於法華經梵本的出版，參考山田竜城前引書頁九十二以下。由前述的 Mithila Institute 也出版了 Buddhist Sanskrit Texts No. 6。

乘被貶爲敗種，被視爲沒有成佛之期。但是在無法救度聲聞或獨覺的大乘裡，則變成了有脫漏於佛陀的大悲，並不能說是完整的大乘，而產生了非得是聲聞乘或獨覺乘也能得救的大乘不可的反省，開始說《法華經》一佛乘的教法；亦即在說了大小對立的大乘之後，便出現了綜合兩者的《法華經》廣大包容的立場。這是以佛塔信仰爲基礎而進行的誘導，由〈見寶塔品〉的記載瞭解的。

上(364) 在《法華經》裡有所謂以〈方便品〉爲中心的跡門，及以〈壽量品〉爲中心的本門。〈壽量品〉是開跡顯本之教，由闡明釋迦佛是久遠實成的佛陀，證實了〈方便品〉裡所示的佛性常住。以八十歲入滅的伽耶成道之釋迦佛，指明這不過是爲了誘引眾生於佛道的方便，開顯了常住久遠的本佛。

《法華經》有二十八品，有說其中到〈如來神力品〉爲止的前二十品是較早成立的，但是這二十品中也還更可區分新古之別，其成立是複雜的。除了二十八品中最後六品以外，都是以詩來反覆散文開示的「重頌」形式，其偈文是以所謂佛教梵語的 Prākrit（俗語）來書寫，成立較早。後六品之中包含〈觀音菩薩普門品〉，這是宣說觀音（Avarokiteśvara）以所有方法進行救度眾生的經典，而稱爲「普門示現」。

在法華系統的經典裡，首先有《無量義經》；這是所謂《法華經》的開經，以其中有「四十餘年，未顯眞實」之語而有名。還有認爲《法華經》的結經的，有《觀普賢菩薩行法經》，被認爲是和《法華經》最後的〈普賢菩薩勸發品〉有關係，因在經中說到了懺悔法而十分重要。還有接受《法華經》三乘開權顯實思想的有《大法鼓經》，在此經中，說一切眾生皆有佛性，說一乘，說如來藏，明說在《法華經》中還未顯說的佛性、如來藏。

淨土經典

淨土裡有所謂「淨土三部經」，這是《無量壽經》二卷、《觀無量壽經》一卷與《阿彌陀經》一卷。其中關於《無量壽經》，主張中亞撰述說或中國撰述說，而懷疑不是在印度成立的學者很多（但是應注意其思想是印度式的）。《無量壽經》以支謙（西元二二三～二五三年）譯出的《大阿彌陀經》二卷爲

最古，此後這部經也常被譯出，有所謂「五存七欠」之多。現存藏譯，梵文原典《樂有莊嚴》(*Sukhāvatīvyūha*) 也出版了㉞。在《無量壽經》裡，阿彌陀佛的本願雖然是四十八，但是在《大阿彌陀經》或《無量清淨平等覺經》中，本願則是二十四，而藏譯、梵本、《無量壽莊嚴經》等，本願的數目及內容上也有變動。由比較這些得知，本願由古經典起順序地發展出來，因此《阿彌陀經》的起源，由支謙譯的《大阿彌陀經》，似乎無法再上溯。但是支婁迦讖所譯的經典中有《般舟三昧經》，在此經中說到觀想阿彌陀佛的「觀佛三昧」，因此可知在《般舟三昧經》成立以前，阿彌陀佛的信仰就已經成立了。還有在支謙所譯的經典中，《慧印三昧經》、《私呵昧經》、《菩薩生地經》、《無量門微密持經》、《老女人經》，說到阿彌陀佛信仰的經典很多。所以阿彌陀佛的信仰與《無量壽經》的成立，似乎有個別考慮的必要，這可以由阿彌陀佛的前生菩薩之不同而得知。 (365)上

阿彌陀佛的本生中，法藏菩薩是最重要的，但是阿彌陀佛與法藏菩薩從最初開始並沒有結合在一起。阿彌陀佛修行時代的菩薩名，除了法藏菩薩之外，傳有無念德首、慧上、淨福報眾音、淨命等及其他許多菩薩名，亦即在阿彌陀佛成佛以前，是無念德太子，或是慧上王等。

根據藤田宏達博士的調查，有十五種菩薩㉟（根據藤田博士所說，這些本生並沒有相互的關係），而且在支謙及竺法護所譯諸經典中出現這些菩薩名，與法藏並列，其他菩薩本生的成立也是很古的。因此本來阿彌陀佛與法藏菩薩並未結合在一起，亦即阿彌陀佛的成立應該視作比法藏菩薩的本生譚還要早。僅僅是以原本是阿彌陀佛之名的「無量的壽命」、「無量的光明」，佛教上的思想並不特別顯著。以法藏菩薩的本願而賦以此佛基礎，阿彌陀佛信仰便染上大乘佛教慈悲精神的色彩。因此法藏菩薩 (Dharmākara) 的「藏」(ākara) 是與如來藏思想共通的用語，在大乘佛教的系統中便將阿彌陀佛信仰 (366)上

㉞ 關於梵本的出版，參考山田竜城前引書頁九十六以下。A. Ashikaga: *Sukhāvatīvyūha*, Kyoto, 1965. Mithila Institute: Buddhist Sanskrit Texts No. 17, Darbhaṅga 1961 。

㉟ 參考藤田宏達《原始淨土思想の研究》，一九七〇年，頁三三九以下。矢吹慶輝《阿彌陀仏の研究》，一九一一年，頁八十二以下。

加以定位上，這是值得注目的㊱。

相對地，《般舟三昧經》則是將阿彌陀佛採用於佛教修行的「觀佛三昧」之中，因此《般舟三昧經》的阿彌陀佛，似應視為與法藏菩薩並無直接關聯。在這裡，無量壽命（或無量光明）的佛陀作為觀佛三昧的對象，而擁有佛教上的意義。將此觀佛三昧的阿彌陀佛與《無量壽經》的慈悲的阿彌陀佛，由觀佛三昧的立場結合起來的，可說是《觀無量壽經》。雖然這部經以視為是中國撰述或中亞撰述㊲之說為有力，但是阿闍世王與母后的故事也可見於古老的《未生冤經》，而《觀無量壽經》所說的「清淨業處」的觀法本身也可視為繼承了原始佛教的傳統㊳。還有小本的《阿彌陀經》只說到西方極樂的莊嚴與六方諸佛讚嘆阿彌陀佛，所以在型態上，比起觀佛三昧及法藏菩薩的上(367) 本願還更古，而在說「成佛已來十劫」這點則與《無量壽經》有關。但是這也可認為是大本的《無量壽經》採用了小本的《阿彌陀經》的十劫說，所以這點並不能成為兩經誰前誰後的決定性因素。總之小本的原本之成立，似乎可說較大本更早。

以上概觀了宣說阿彌陀佛教法的主要經典，但此外也還有很多說到阿彌陀佛的大乘經典。而在支婁迦讖譯《般舟三昧經》說到阿彌陀佛這點，可以視為阿彌陀佛的信仰在西元一世紀已經成立於西北印度，但是否能使最古的《無量壽經》，即《大阿彌陀經》的成立上溯到這時候，並無法決定。不過在《大阿彌陀經》或《無量清淨平等覺經》裡，關於阿彌陀佛（Amitābha，無量光佛）的光明說明很詳細（T 12.281c-282b, 302b-303b），而且《大阿彌陀經》裡說阿彌陀佛（Amitāyus，無量壽佛）的壽命是有限的，終將入於涅槃，而

㊱ 參考拙論〈如來藏としての法藏菩薩〉（《惠谷先生古稀記念．淨土教の思想と文化》，一九七二年，頁一二八七以下）及〈阿彌陀仏と法藏菩薩〉（《中村元博士還曆記念論集》，一九七三年）。

㊲ 參考月輪賢隆《仏典の批判的研究》，一九七一年，頁一四四以下。中村元《淨土三部經解說》（岩波文庫《淨土三部經》下，一九六四年，頁二〇七），藤田宏達前引書頁一二一以下，及其他。

㊳ 參考拙論〈大乘經典の發達と阿闍世王說話〉（《印仏研》二〇之一，一九七一年，頁七以下），早島鏡正〈淨土教の清淨業處觀について〉（《干潟博士古稀記念論文集》，一九六四年，頁二三一以下）。

觀音菩薩（蓋樓亘菩薩）繼其後，並不是那麼強調壽命無量（T 12.309a。但是在《無量清淨平等覺經》（T 12.290b）裡，則作阿彌陀佛不入涅槃）。在《無量壽經》等四十八願的經典裡並不太強調光明，反而重視壽命無量。將《大阿彌陀經》的願是二十四願也合起來考慮，從各個地方看起來似乎是尚未整理的，顯示這是成立不久的樣態。

根據《無量壽經》（*Sukhāvatīvyūha*），阿彌陀佛在因位的法藏菩薩時，發起四十八個本願（pūrva-praṇidhāna），經五劫的思惟，長劫修行的結果，滿足這些願，自成阿彌陀佛，建立西方極樂世界，迎取救渡願往生的眾生。在往生淨土上，並不要求嚴厲的修行，只是要求信（śraddhā）如來的本願，唱佛之名號（nāmadhyena）而已。因此即使是無力守戒律、修禪定的怯劣菩薩，依賴阿彌陀佛的本願，也能迅速進入不退轉位，這是阿彌陀佛的信仰被稱作「易行道」的理由。 (368)上

易行道之所以成爲可能，是由於「信解脫」（saddhā-vimutta）㊴的緣故。信相對於疑，信深化的話，就會即使想懷疑也無法懷疑，亦即在我們心中最初得到解脫的是所謂「信」的心理作用。信解脫不必要激烈的修行或很難的理解，因此即使是愚笨的人，只要有純樸的心（柔軟心），以信之道可以到達解脫。當然信解脫不是這樣就完整了，還要繼續前進，應前進到慧解脫、俱解脫、心解脫；在《阿含經》裡，信解脫是以這樣的意思來使用的。信解脫之語，在巴利佛教裡爲覺音《清淨道論》所使用而長期被實踐；但在說一切有部系統並不使用信解脫之語，而替代以信勝解之語等。在大乘佛教裡，也似乎未使用信解脫之語。在大乘裡不說解脫，表現爲以信而至不退（avivartika, avaivartika）。在《十住毘婆沙論》裡將此論述爲「或有以信方便易行疾至阿惟越致（不退）者」（T 26.41b）。「信」是重要的，這在大乘經典裡也到處提醒了。例如《華嚴經》裡說到：「信爲道元功德母，增長一切諸善法。」（T 9.433a）《大智度論》中則敘述道：「佛法大海，信爲能入，智爲能 (369)上

㊴關於信解脫，參考拙論〈信解脫より心解脫への展開〉（《日本仏教學會年報》三一，頁五十一以下）。

度。」（T 25.63a）

阿彌陀佛的信仰雖然也能在佛教流脈之中加以理解，但是有主張認爲阿彌陀佛的信是受到《薄伽梵歌》（*Bhagarad-gītā*）所說的「誠信」（bhakti，絕對皈依）的影響而成立的。確實在內容上似可見到對阿彌陀佛的「信」（śraddhā）和 bhakti 的共通性，但應注意的是，在《無量壽經》裡並沒有存在「誠信」的用語例子。

阿彌陀佛的經典與《般若經》等，似乎是在互異系統的流脈中興起的。但是阿彌陀佛的信仰廣爲大乘教徒所接受，在許多大乘經典裡，都有關於阿彌陀佛與極樂淨土的記載，而勸說往生淨土。根據藤田宏達博士所說，阿彌陀佛的經論大約有二百七十餘部，相當於大乘經典的三分之一強，據此可知阿彌陀佛的信仰廣爲流傳於大乘佛教。還有在《悲華經》（*Karuṇāpuṇḍarīka-sūtra*），多引用阿彌陀佛的本願，此經是與《無量壽經》關係很深的經典，其梵本已經出版㊵。

淨土思想於此之外還有阿閦佛的淨土、妙喜國的思想，這已經指出與《般若經》有關，但是阿閦佛的信仰並沒有如阿彌陀佛的信仰那樣盛大。

上(370)

其次有彌勒的淨土、兜率天的信仰。在《阿含經》裡也已經說到作爲未來佛的彌勒菩薩（Maitreya），而作爲繼釋迦佛之後的佛陀，彌勒菩薩開始被視爲是「一生補處」（Ekajātipratibaddha，一生所繫）的菩薩，現在成佛的修行已經圓滿，住於兜率天，時間一到就下生到此土，在龍華樹下成佛，於三次的說法中救度眾生，如此的信仰便成立，稱爲「龍華三會」。更由此一轉，在《觀彌勒菩薩上升兜率天經》敘述兜率淨土的莊嚴，而說應往生此天。這往生兜率的思想，給與中國、日本很大的影響。梵文有《彌勒受記》（*Maitreyavyākaraṇa*）㊶。

㊵ Isshi Yamada: *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*, 2 vols. London, 1968.

㊶ *Maitreyavyākaraṇa*, ed. by S. Lévi, 1932; ed. by P.C. Majumdar, *Gilgit Manuscripts* vol. IV, pp.187-214, Calcutta, 1959. 石上善應〈彌勒受記和譯〉（《鈴木學術財團研究年報》四，一九六七年）。

文殊菩薩的經典

文殊菩薩（Mañjuśrī Kumārabhūta，文殊師利法王子）與彌勒菩薩並列，在大乘佛教自最早就受到尊敬，是重要的菩薩。文殊與彌勒同時出現在支婁迦讖所譯的《道行般若經》，所以可知在西元一世紀文殊菩薩已經為人所知了。一般認為文殊是呈現覺悟的智慧，所以以為他與般若波羅蜜關係很深，但是在《大品般若經》或《金剛般若經》裡，文殊並未出現（後來出現在《文殊般若經》）。在較古的時代文殊與《般若經》的關係並不是那麼密切，文殊似乎是與《般若經》往不同方向發展的菩薩。文殊也沒有出現在《阿閦佛國經》、《般舟三昧經》、《大阿彌陀經》等，在《般舟三昧經》裡，賢護（Bhadrapāla，颰陀波羅）等在家八大菩薩成為中心。 (371)上

與文殊有密切關係的經典，第一是《首楞嚴三昧經》。根據此經，文殊自過去久遠以來即於無數的佛陀之下修行，而已經完成了成佛之行，過去是號為龍種上佛的佛陀。在《法華經》的〈序品〉及支婁迦讖所譯的《阿闍世王經》裡，說到文殊是久遠的過去以來的大菩薩，所以文殊的成立是很古的。《阿闍世王經》的部份異譯是失譯的《放鉢經》，在這些經裡說到，文殊是自過去久遠以來就修行的菩薩，釋迦佛過去世為小兒時，因文殊的教導而得遇佛陀，終於得成正覺；也就是釋迦得以成佛，是文殊之恩。不只是世尊，所有的佛陀都是如此，而說「文殊是佛道中之父母（文殊者佛道中父母也）」（T 15.451a）。

就文殊自過去久遠以來就是大菩薩，及文殊是將「智慧」人格化的菩薩這兩點來考慮，可說這是將人的本性由智慧面來把握，而將開發它的「行」人格化，因此文殊菩薩與心性本淨、自性清淨心的思想關係很深。《阿闍世王經》詳說了自性清淨心的教理。文殊號稱「童真」（kumārabhūta，處於青年狀態者，法王子），似乎顯示文殊是即使具備能指導佛的程度之能力，然而並不成佛，永遠朝修行前進的未完成的菩薩。這被理解為自性清淨心雖為煩惱所覆，仍呈現開發自我的狀態。

在《阿闍世王經》裡，說文殊菩薩與二十五位菩薩們住於山修行，在《華嚴經》的〈入法界品〉裡，也說到文殊辭於舍衛城佛陀座下，南方遊行， (372)上

而止住於福城（Dhanyākara）的莊嚴幢娑羅林中的大塔廟處，度得許多信眾；此記載令人想到有信奉文殊的出家菩薩教團。還有在《大智度論》裡，說到彌勒與文殊率領阿難於鐵圍山結集大乘經典，這裡也顯示了在菩薩裡文殊與彌勒受到重視。在竺法護所譯的《文殊師利佛土嚴淨經》裡，說到文殊的十大願，文殊以這十大願而嚴淨佛土。在這裡文殊雖將願表顯於外，但是在背後則隱含著普賢（Samantabhadra）之行。在〈入法界品〉，因文殊之勸而開始求法之旅的善財童子，是因普賢之行而證入法界，文殊之智為普賢之行所證明，而放出光輝。

《阿闍世王經》在竺法護所譯裡，名為《文殊師利普超三昧經》，文殊浮出了表面。此外，以支婁迦讖譯的《文殊師利問菩薩署經》、竺法護譯的《文殊悔過經》、《文殊師利淨律經》、《文殊師利佛土嚴淨經》、《文殊師利現寶藏經》，及羅什譯的《文殊師利問菩提經》、聶道眞譯的《文殊師利般涅槃經》等為始，以文殊為主題的經典非常多，而且即使不以文殊為經典的主題，文殊成為中心的經典也很多。例如在《維摩經》裡，文殊率領其他菩薩及聲聞探病於維摩的病床；在《維摩經》裡清楚地表明文殊是比彌勒更出色的菩薩，是菩薩的上首，亦即在印度的大乘佛教裡，《般若經》及阿彌陀佛的信仰似乎也很重要，但是另一方面存在以文殊為中心的佛教。看清這一點，在瞭解印度大乘佛教的起源上是重要的。

上(373)

其他大乘經典

在龍樹以前成立的經典非常多。除以上之外，存有幾部屬於寶積部及大集部而較早成立的經典。《大寶積經》（*Ratnakūṭa*，《寶頂經》），漢譯是四十九會一百二十卷，藏譯也大體有同樣的組織。但是藏譯似乎並不是印度直傳的，而是參考漢譯，加以補充成立的。屬於《大寶積經》的經典自古即各自獨立流行，但是在某一時期匯整為《大寶積經》。無法決定這是在印度或是在中亞彙編的，總之《大寶積經》的梵本似乎存在過，有記錄說是玄奘帶回來的。但是他譯了《大般若經》後就氣力衰微，這部大經僅譯出《大菩薩藏經》二十卷就去世了。其梵本由菩提流志於西元七〇六～七一三年之間譯出，即

是現在的《大寶積經》。但是菩提流志採用與梵本相同的前代譯本，不足處則補譯，整理爲四十九會一百二十卷（《開元釋教錄》卷九，T 55.570b）。但這四十九會的內容很複雜，是以怎樣的標準整理的並不清楚。例如第四十六會的〈文殊般若會〉，是與《大般若經》的文殊般若相同，第四十七〈寶髻菩薩會〉的同本異譯則包含在《大集經》裡。而梵本《寶頂經》的（Ratnakuṭa）存在，由《明句論》及《集學論》（*Śikṣāsammuccaya*）等引用此經可得知，但是並不清楚此經是否與漢譯的《寶積經》是同樣規模的。還有《大寶積經》有關的梵本，以〈迦葉菩薩品〉（Kāśyapa-parivarta）爲始，發現許多梵本並已出版㊷。

(374)上

其次，《大方等大集經》（*Mahāsaṃnipāta-sūtra*），漢譯作十七品六十卷，是曇無讖等所譯。除了他以外，隋代的僧就還把那連提黎耶舍的譯本編輯起來，而成爲現在的樣子（《開元釋教錄》卷十一，T 55.588b）。自古《大集經》就是三十卷上下的大小，在藏譯裡也有冠以「大集」（Ḥdus-pa-chen-po）的經典，但與漢譯《大集經》一致的很少。《大集經》中說法數、法相的經典很多，也說心性本淨說，還包含許多陀羅尼（dhāraṇī）及密咒、有關星宿之說、密教思想等，這點是應該注意的。《大集經》有關的梵本只有若干殘卷現存，在吉爾吉特出土的寫本中，包含〈寶幢分〉的梵本《大集寶幢陀羅尼經》（*Mahāsannipāta-ratnaketu-dhāraṇī-sūtra*），已由 N. Dutt 出版㊸。

初期大乘的經典，除了以上所指出的之外，還現存許多經典。梵本殘存宣說緣起的《稻竿經》（*Śālistambasūtra*），及《月燈三昧經》（*Samādhirāja-sūtra*）、《藥師經》（*Bhaiṣajyaguru-sūtra*）、《金光明經》（*Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*）等㊹。

(375)上

㊷ 關於寶積部梵本的出版，參考山田竜城前引書頁九十六以下。

㊸ 關於大集經的梵文殘卷，參考山田竜城前引書頁一〇〇。還有關於〈寶幢分〉的梵本，N. Dutt: *Mahāsannipāta-ratnaketu-dhāraṇī-sūtra, Gilgit Manuscripts* Vol. IV, p.1-141, Calcutta, 1959。

㊹ Buddhist Sanskrit Texts, No. 17, § 8 *Śālistambasūtra*, § 9 *Madhyamakaśālistambasūtra*, § 13 *Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharājasūtra*. 還有《月燈三昧經》的梵本收於同叢書的第二冊。《藥師經》則出版於 N. Dutt 的 *Gilgit Manuscripts* Vol. I, p.1-32, Srinagar, 1939. 關於這些梵本，參考山田竜城前引書頁一〇一以下。

梵文原典

因爲佛教在印度已滅，大乘經典的梵文原典並未完全殘存下來。在各地逐漸發現的則已出版，發現最多的是尼泊爾，尼泊爾的大乘經典以「九法寶」(《大莊嚴》〔*Lalitavistara*〕、《八千頌般若》〔*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*〕、《十地》〔*Daśabhūmika*〕、《入法界品》〔*Gaṇḍavyūha*〕、《入楞伽》〔*Laṅkāvatāra*〕、《金光明》〔*Suvarṇaprabhāsa*〕、《月燈三昧》〔*Samādhirāja*〕、《妙法華》〔*Saddharmapuṇḍarīka*〕、《秘密集會》〔*Tathāgataguhyaka*〕）爲有名，此外有關密教的梵本還很多。尼泊爾的寫本很多爲英國、法國、加爾各答及日本所獲，其次在十九世紀末左右進行了中亞的探險，在沙漠中發現許多的梵文寫本。由斯坦因（Aurel Stein）、伯希和（Paul Pelliot）、魯考克（Albert von Le Coq）、日本的大谷探險隊等，將許多梵文寫本帶回歐洲及日本，特別是由德國探險隊帶到柏林的非常多。這些寫本到了二十世紀被研究而出版；關於這些出版狀況，詳見山田龍城博士的《梵語佛典之諸文獻》。

在此之後，在喀什米爾的吉爾吉特舊塔發現大量佛教經典的寫本，其中《根本說一切有部律》的原典幾乎完整無缺地存留著，也包括相當多的大乘經典；這些由 N. Dutt 以 *Gilgit Manuscripts* 出版。還有吉爾吉特的佛教寫本，由 Raghu Vira 及其後繼者 Lokesh Candra 當作《百藏》（*Śata-piṭaka*）的一部份而出版。在一九三〇年代，羅睺羅僧克里帖衍那（Rāhula Sāṅkṛtyāyam）到西藏探險，在西藏的寺院裡發現許多梵文寫本。其照相版珍藏於 Patna 的 Jayaswal Research Institute，而以 *The Sanskrit Works Series* 逐漸出版。這些寫本的內容有很多尚未充分研究，而在大乘經典裡，似乎包含很多與密教有關的經典，此外還包含阿毘達磨論書、大乘論書，或佛教邏輯因明學的論書等。有關大乘的梵文典籍，由 Mithila Institute 所出版的 *Buddhist Sanskrit Texts*（佛教梵語文獻）規模最大。這裡面全部採用以上的尼泊爾、西藏、吉爾吉特等所發現的梵本，有梵文原典的大乘經典幾乎全都包括在這裡面。還有義大利的圖齊所出版的 *Serie Orientale Roma* 裡，也包含了貴重的梵文佛典。

上(376)
上(377)

第五節　初期大乘佛教的思想與實踐

菩薩的自覺與自性清淨心

菩薩詳稱「菩提薩埵．摩訶薩埵」（Bodhisattva Mahāsattva）。菩提薩埵是追求覺悟（bodhi）的人（sattva）之意，摩訶薩埵是偉大的人（大士、摩訶薩）之意，是立下要成佛的大誓願而精進修行的人，因此菩薩非得有自己具備能成佛的素質（佛性）的信念不可。這點與讚佛乘及小乘都不同，是大乘獨自的立場。

首先是與小乘不同的地方，小乘亦即部派佛教，是以成阿羅漢（arhat）為目標而組織了教理。小乘佛教不認為弟子能得到與佛陀相同的證悟，當然在小乘裡也沒有自己具備能成佛的素質的認識，認為能成佛的只有像世尊那樣偉大的人。這個自我認識的差異，是大乘佛教與部派佛教根本上的不同。

其次，讚佛乘的立場是在佛傳文學裡探求成佛的因由，而讚仰菩薩偉大的修行。因此讚佛乘也是說「菩薩之教」，所以在這點近於大乘佛教。但是讚 (380)上 佛乘說的菩薩是已經決定成佛的菩薩，是受了成佛的記別（vyākaraṇa）的菩薩。相對地，大乘所說的菩薩是自己本身，是與成佛的記別無緣的凡夫菩薩。讚佛乘所說的菩薩專指釋迦菩薩，由燃燈佛得到當來作佛的受記，因這個受記生起了作為菩薩的自信。但是一般凡夫的大乘修行者並無這樣的受記，所以作為菩薩的自覺非得從別的地方得到不可，就是自己有佛性的信念。這點雖然同樣是說菩薩，卻也是讚佛乘與大乘佛教本質上的不同。讚佛乘的菩薩是被選上的人，但大乘的菩薩則是一般人，亦即將菩薩擴及到一般人的，是大乘的立場。這菩薩的用例在最古的《道行般若經》裡當然有使用，因此從產生菩薩的用例，到《道行般若經》的成立為止，可以說有相當長的期間，亦即《般若經》可說是繼承讚佛乘的菩薩六波羅蜜的立場，而以般若波羅蜜的立場將菩薩思想一般化。

因此大乘起初稱為「菩薩乘」（Bodhisattva-yāna, T 8.247b），後來發展為

聲聞乘（Śrāvaka-yāna）、獨覺乘（Pratyekabuddha-yāna，緣覺乘）、菩薩乘（或是佛乘〔Buddha-yāna〕）三乘型態。

但是在初期的大乘經典裡，尙未說到「佛性」（Buddha-dhātu）。「一切眾生悉有佛性」的主張，是到大乘的《涅槃經》才開始出現的。在初期的大乘經典裡，這個問題以「心性本淨」的思想來呈現⑮。《道行般若經》裡說：「心的本性是清淨的。」（prakṛtiś cittasya prabhāsvarā, *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, p.5）心性本淨說以《阿闍世王經》爲始，在許多大乘經典都說到了。心的本性若是純淨，這本性顯現時就成佛，所以基於這個心性本淨的自覺，而能起成佛之願。發起這成佛之願，即是「發菩提心」，而發起這菩提心（bodhicitta）的人則稱爲菩薩。在大乘經典裡與心性本淨說並列，說到「諸法的本性是清淨的」（Sarvadharmāḥ prakṛtipariśuddhāḥ, Conze : *Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā*, p.42）。以《般若經》爲始，在《大集經》及《法華經》（〈方便品〉梵本第一〇二偈）等，也說到了「一切法本性淨」。一切法與心，並非是別異的。

在大乘經典裡，除了如上無名的菩薩之外，也說到了文殊菩薩、彌勒菩薩、普賢菩薩，及觀音菩薩等「大菩薩」。這些大菩薩與先前無名的菩薩，其起源與意義都不同。彌勒菩薩是以未來佛的彌勒而發展的，是一生補處的菩薩（來生成佛的菩薩），一生補處的觀念與釋迦菩薩及彌勒菩薩關係很深。釋迦菩薩是以讚佛乘發展起來的菩薩，相對地，文殊菩薩（Mañjuśrī）與先前的心性本淨說關係很深，是大乘佛教獨有的菩薩。普賢菩薩（Samantabhadra）也可視爲是大乘獨有的菩薩，但是觀音菩薩（Avarokiteśvara，觀自在菩薩）似乎是由其他導入到佛教的菩薩。總之，承認同時有多佛出世的話，也就有許多一生補處的菩薩，因此在大乘裡承認了許多的大力菩薩。另也可以想見，在願渡眾生之餘，而完成成佛之行，也還故意不成佛的菩薩；文殊及觀音等，就是這種菩薩，其力可說已超過佛陀。如此隨大乘的教理發達，便開

上(381)
上(382)

⑮ 關於心性本淨說參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁一九六以下。

始說到種種的菩薩，但是有大乘特色的菩薩，則是凡夫的菩薩。

波羅蜜之修行與弘誓之大鎧

由菩薩的自覺，而起自利利他的修行，阿羅漢則一向只爲自我的完成而修行。但是佛陀是救渡眾生的人，是有大慈大悲（Mahākaruṇā 、 mahāmaitrī）者。願成佛的菩薩修行，必然是以利他爲先的修行，亦即是由於致力於利他，自己的修行（自利）才完成的方式，即是六波羅蜜的修行。六波羅蜜在佛傳文學裡已經以釋迦菩薩修行的形式說到了，但是更廣爲大乘經典所繼承 (383)上 ㊻ 。《六度集經》是聚集這六波羅蜜故事的經典，波羅蜜的修行與本生故事也有關係，但是並不是一開始就確定六種波羅蜜。在罽賓的說一切有部說到布施（dāna）、戒（śīla）、精進（vīrya）、般若（prajñā）四波羅蜜，而以爲忍辱（kṣānti）包含於戒，禪定（dhyāna）包含在般若（慧）中（《大毘婆沙論》卷 178 ， T 27.892a-b）。但是佛傳文學則採用六波羅蜜，即使是說一切有部系，在《普曜經》也示以六波羅蜜，或加上方便而成七波羅蜜（T 3.483a, 484a, 540a, Refmann: *Lalitavistara*. p.8）。但是巴利上座部在布施、持戒、智慧、精進、忍辱五波羅蜜，加上出離（nekkamma）、眞實（sacca）、決定（adhiṭṭhāna）、慈（mettā）、捨（upekhā）五種，而說十波羅蜜（Fausböll: *Jātaka*. Vol. I, pp.45-47）；這十波羅蜜與《十地經》的十波羅蜜內容不同。大乘佛教繼承了讚佛乘六波羅蜜（布施、戒、忍辱、精進、禪、智慧）的系統，但是《十地經》裡爲了與十地配合，所以於六波羅蜜加上方便（upāyakauśalya）、願（praṇidhāna）、力（bala）、智（jñāna）四種，而說十波羅蜜（T 10.517c, J. Rahder: *Daśabhūmika*. p.57）。

波羅蜜（波羅蜜多）是 pāramitā 的音譯。 pāramitā 是由 parama（最上）而來的語詞，在巴利的本生經裡， parama 的衍生語 pāramī ，與 pāramitā 以相同的意思在使用。 pāramitā ，現代學者譯作「完成」，而 prajñāpāramitā 則譯作

㊻ 參考拙論〈六波羅蜜の展開〉(《印仏研》二一之二，一九七三年，頁二十三以下)。

「智慧的完成」（Perfection of Wisdom）。但是羅什將 prajñāpāramitā 解釋爲「度於彼岸」（pāram-ita），而譯作「到彼岸」、「度」；《大智度論》的「智度」就是 prajñāpāramitā 的譯語。

確實 prajñāpāramitā 是「完成」的意思，但是完成意味著靜止、死亡，因爲完成的話，就沒有再補足的。在《般若經》裡說，雖實踐般若波羅蜜，卻不執著般若波羅蜜，不執著於菩薩的人，才是眞正般若波羅蜜的實踐者。雖行布施，卻不自誇其布施的善行，不執著此善，施者空、受者空、施物也空的三輪清淨布施，才是布施波羅蜜。行此布施，而不爲其布施所束縛，因此沒有要完成自己的布施之「束縛」的布施，住於空（śūnya）的布施，才是布施波羅蜜，所以波羅蜜可說是沒有完成的完成；這是空的立場，是了知永恆的立場。般若波羅蜜的般若（prajñā）譯作「慧」，是空的智慧，沒有束縛的智慧，是直觀全體的智慧。相對地，辨別現象差別相的智慧是「方便」（upāya-kauśalya）。在《維摩經》裡說「智度菩薩母，方便以爲父」，在菩薩的修行裡重視具足般若與方便。

上(384)

波羅蜜的修行是不求自利，一向盡力利他的立場，也不圖成佛，是無盡的修行，所以要開始這個修行，需要有誓死不變的決心。將菩薩的這個決心，以披鎧甲上戰場的戰士來比喻，表現成「披弘誓之大鎧」（mahāsaṃnāhasaṃnaddha）。菩薩引導無量無數的眾生於涅槃，但是以爲受引導到涅槃的人並不存在，能引導的人也不存在，稱呼這樣的努力精進爲弘誓之大鎧（大誓莊嚴、摩訶僧那僧涅）。大乘菩薩的修行，以如上的立場來實踐。

陀羅尼與三昧

在大乘經典裡，說到菩薩得陀羅尼及諸三昧。陀羅尼（dhāraṇī）譯作「總持」，在大乘佛教受到重視[47]，但並不使用於《阿含經》或部派佛教。陀羅尼在後世，甚至大乘佛教也開始用成咒語之意，但本來並非如此。根據

上(385)

[47] 關於陀羅尼，參考拙著前引書頁二一八以下。

《大智度論》，說陀羅尼是「集種種善法，能持不令散失」，亦即陀羅尼是守善遮惡之力，特別是記憶教法而不忘失，而稱此爲「聞持陀羅尼」。此外說陀羅尼有分別知陀羅尼、入音聲陀羅尼等，即陀羅尼具有理解教法或使辯才無礙的能力。在專憑記憶傳持教法的時代裡，陀羅尼的力量受到重視。後來「咒陀羅尼」開始受到重視，陀羅尼變成專指咒語之意，但本來是與教法的記憶有關。接著，陀羅尼與三昧產生關係，說它是在三昧中實踐的。

三昧是 samādhi（三摩地）的音譯，譯作「等持」。這是指使心保持平靜，也稱作「心一境性」，是將心集中於一個對象的精神力。在《阿含經》的時代已經說到空（suññatā）三昧、無相（animitta）三昧、無願（appaṇihita）三昧的「三三昧」。在《般若經》裡也重視三三昧，但大乘佛教裡則開始說到獨自的三昧。在三昧中，亦即精神統一，有止（śamatha，心的集中）與觀（vipaśyanā，觀察）。心變得寂靜，而安住於止的時候，才能實現正確的觀察。大乘因爲進行與小乘不同的修行，所以回應於此而開始說新的三昧。在《大品般若經》的〈大乘品〉中說到百八三昧，其最初的是首楞嚴三昧。關於這三昧已有所言及，這是實現、推進般若波羅蜜，引起強烈修行力的三昧（但是接下來的「般舟三昧」並未包含在《般若經》的百八三昧裡）。 (386)上

其次，觀佛三昧則以《般舟三昧經》說的「般舟三昧」（pratyutpanna-samādhi）（佛立三昧）爲有名；這是念佛而入三昧時，在三昧中佛陀現前在行者之前的三昧，想必是關連於禮拜佛塔而產生的。禮拜佛陀，附帶著「悔過」。在《三品經》裡說到於佛前修懺悔、隨喜、勸請，《三品經》是大乘最古的經典之一，當時佛像還未存在，因此這些行法無疑是在佛塔面前進行的。此外，《華嚴經》裡說到「海印三昧」，《法華經》裡則說到入於「無量義處三昧」。以入於深的三昧而洞察現象的本質，但其洞察的方法則出現在三昧的名稱裡。

菩薩的修行

大乘的菩薩，有在家的菩薩與出家的菩薩。在《道行般若經》裡，所謂菩薩是在家的菩薩，還沒有明確地說到出家的菩薩。到了《大品般若經》，則說到在家與出家的二種菩薩，但是還未說到出家菩薩有獨自的戒律，只是說到出

家菩薩成了「童眞」(kumārabhūta)而守貞潔。以六波羅蜜來說，在第一的布施波羅蜜中，雖也包含了法施，但是主要是財施。第二的戒波羅蜜說到「十善」，這是實行不殺生、不盜、不邪淫的身三，不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語的口四，無貪、無瞋、正見的意三，十種善的行爲。不只是《般若經》，在其他經典裡說明戒波羅蜜時，常常說到十善。十善的第三是不邪淫，這是在家者的戒，出家的話，如上述成爲童眞而實行禁欲，遠離色欲。還有在大乘經典裡，也還說到「五戒」與「八齋戒」，但這些都是在家的戒㊽。

上(387)

接著在《十地經》裡說了「十地」，其第二「離垢地」闡述了戒，離垢地的戒也是十善戒。初期大乘佛教的戒是以十善爲代表，這顯示了初期大乘佛教是在家者的宗教運動。但是大乘佛教在後代也採取了部派佛教的戒律，出家菩薩成爲比丘，開始受具足戒，守波羅提木叉。

大乘佛教的修行，以《般若經》所說六波羅蜜的修行爲代表，此外有《華嚴經》的〈淨行品〉或《郁伽長者經》所見的禮拜佛塔，乃至《般舟三昧經》所說的觀佛三昧等。同時在淨土經典裡說到了基於「信」的佛教，這也是大乘佛教的特色之一。《法華經》裡也說到了以信爲中心的佛教，《法華經》的〈方便品〉勸導禮拜佛塔，同時《法華經》也勸導「書寫經典」。但是《法華經》的古層裡也說到受持、讀誦、解說的三法行，後來將這些加上書寫與供養成爲五法行；就梵文來看還說到許多。總之關於法門(dharmaparyāya)，說到受持、讀誦、解說，關於經卷(pustaka)，則說到在受持加上書寫與供養。供養是以經卷爲法寶而安置，獻以花或香、傘蓋、幢幡等，而以音樂等供養。供養的方法本來是在供養佛塔時所舉行的，而將其採用到供養經卷。在《般若經》中已反覆說到這樣的經卷供養。

上(388)

供養佛塔與供養經卷可以看作是由在家菩薩之間所產生的。花香及傘蓋、幢幡等本來似是在家者之物，出家比丘的戒律裡禁止觀賞音樂、跳舞、戲劇，更別說能自己去做了。因此這樣的供養的方法，不得不視爲是由在家

㊽關於陀十善，參考拙著前引書頁四二六以下，拙論〈初期大乘仏教の戒學としての十善道〉(芳村修基編《仏教教団の研究》頁一六七以下)。

信眾之間產生的，可以承認有與信仰一起的娛樂之餘地。

菩薩的階位

說到以上的菩薩修行，考量如何證悟的階段時，在古大乘經裡是原封不動地使用了聲聞的階位。例如《道行般若經》裡，說到聽聞《般若經》之教，而得預流、一來、不還、阿羅漢的證悟，但是到了《大品般若經》或《十地經》，則開始說大乘獨自的證悟階位。還有在《道行般若經》裡也有關於大乘獨自證悟的說明，亦即說到發菩提心、不退位、無生法忍（anutpattika-dharma-kṣānti）、童眞、灌頂（abhiṣeka，阿惟顏）、一生補處等，部派佛教所未見的「證悟的階位」，但是在《小品般若經》裡並未將這些體系化。灌頂或一生補處是佛傳類所想出的階位，而爲大乘所採用。這些是有關接近成佛的大菩薩階位。 (389)上

其次，不退位與無生法忍廣爲大乘所用，是重要的修行階位。無生法忍是決斷法之不生的證悟，而由證悟空所得的「忍」；也說到由於得此無生法忍，而得以入不退位。這些是大乘裡有特色的證悟階位，但究竟是到了大乘佛教才開始考慮到，或是在讚佛乘就已經想出來的思想，還有必要研究。其次，「童眞」也稱作童眞地（kumāra-bhūmi），經常出現在《大品般若經》裡，也包含在下述「十住」的階位裡，但在《大品般若經》裡，童眞地是指進入禁欲生活的菩薩㊾，所以稱爲童眞（青年），是菩薩修行進展，得無生法忍或不退，修行的階段處於青年的狀態，不久將以法王子繼承佛陀之位者的意思。文殊師利也稱作文殊師利法王子（Mañjuśri-kumārabhūta），可視爲是處於童眞地的階位（但是這童眞似乎有尚未結婚的禁欲者之意）。

以上是在大乘經典裡零星可見的階位，而有組織的階位，則說到四地、五地、十住、十地等。佛傳裡的菩薩階位，是在《大事》及《佛本行集經》所說的自性行、願性行、順性行、不轉性行四行㊿。還有在佛傳裡說到了十 (390)上

㊾ 關於「童真」，參考拙著前引書頁三三四以下。

地，亦即在佛傳裡說：「承事諸佛，積德無限，累劫勤苦，通十地行，在一生補處。」（T 3.463a）但是在現存的佛傳裡窮舉這十地的只有《大事》[51]。大乘經典裡菩薩階位最簡單的，是出現在《小品般若經》的「四種菩薩」階位[52]，是初發心菩薩、新學菩薩（行六波羅蜜菩薩）、不退轉菩薩、一生補處菩薩；雖然簡單，卻是不包含聲聞階位的大乘獨自階位。這四種菩薩的階位自《小品般若經》開始，而爲《大品般若經》所繼承，更出現在許多經典裡。

其次，加上聲聞等階位，有凡夫地、聲聞地、辟支佛地、如來地四地，或在如來地之前加上菩薩地的五地說[53]。這在《小品般若經》裡以簡單的形式出現，而爲《大品般若經》所繼承。再將這個系統的階位詳細化的，可見於《大品般若經》的「共十地」說。這是於凡夫地再開乾慧地與性地，聲聞地裡開八人地、見地、薄地、離欲地、已作地五地，於此之上再加辟支佛地、菩薩地、佛地而成。這個十地說，前七或八地是與聲聞乘或辟支佛乘共通的，所以稱爲「共十地」。其中第一的乾慧地（śuklavidarśanā-bhūmi，淨觀地），是智慧不得禪定之水而無法得悟的狀態。第二的性地（gotra-bh.），是向於聲聞的修行，或向於獨覺之修行，或向於菩薩道的方向，決定行者之種性（gotra）階段。第三的八人地（aṣṭamaka-bh.），在聲聞道是「見道」，即預流向的階段；由此入於聖者之位。菩薩的見道，是觀諸法實相而悟無生忍。第四的見地（darśana-bh.）是預流果，在菩薩道是得無生法忍之後的不退轉地。第五的薄地（tanu-bh.），是三毒變薄的一來果階段，在菩薩則是過不退轉地而還未成佛的階段。第六的離欲地（vītarāga-bh.）是不還果，在菩薩則稱爲得五神通的階段。第七的已作地（kṛtāvī-bh.）是應做的事已做完的意思，是阿羅漢，聲聞的修行到此完成，因爲沒有再求更高的心的緣故。在菩薩則是成就佛

上(391)

[50] 同上註，頁一八五。
[51] 關於《大事》的十地，參考前引書頁一八七以下。還有《大事》的第二地，原典作 baddhamānā（結慢），今依 Edgerton 的辭典。
[52] 關於「四種菩薩」，參考拙著前引書頁二八六以下。
[53] 同上註，頁三三六以下。

地，也就是決定成佛的階段。第八的辟支佛地（pratyekabuddha-bh.）是獨覺證悟的階段，志於獨覺的人修行就到此爲止。第九的菩薩地（bodhisattva-bh.）是進行菩薩修行的階段，主要是六波羅蜜的修行。將這修行詳爲展開時，就集成後述的「不共十地」，但是在此還尚未考慮到。第十的佛地（buddha-bh.），是成佛的階段 ㊹ 。

因爲以上十地說裡同時包含了三乘修行的階位，所以稱爲「共十地」。相對地只將菩薩的修行按階位順序表示的，是「不共十地」說；不共十地說是在佛傳文學所思考到的；就釋迦菩薩的修行而考察，應該成佛的菩薩，是經由怎樣的證悟階段而前進的。佛傳文學都知道十地，但將其窮舉的只有《大事》。這個思想在大乘經典裡，主要是由華嚴系統的人們所考察而發展的。經由《菩薩本業經》的「十住說」（daśavihāra?），而以《十地經》的十地（daśabhūmayaḥ）說來完成。但是以大乘獨自的立場來考慮，也可以看作是在先前《小品般若經》所示的「四種菩薩」（初發心、新學、不退轉、一生補處）階段變得詳細的結果。《十地經》的十地，是歡喜地（pramuditā-bh.）、離垢地（vimalā-bh.）、明地（prabhākarī-bh.）、焰地（arciṣmatī-bh.）、難勝地（sudurjayā-bh.）、現前地（abhimukhī-bh.）、遠行地（dūraṃgamā-bh.）、不動地（acalā-bh.）、善慧地（sādhumatī-bh.）、法雲地（dharmameghā-bh.）。 (392)上

其中第一的歡喜地，是得到大乘修行眞正的智慧而歡喜的階段。離垢地是守戒而遠離心垢的階段，此戒即十善戒。自此前進，得陀羅尼，智慧顯明，是第三的明地。依智慧之火而燒卻煩惱，是焰地，但是微細的煩惱難伏，故稱第五爲難勝地。繼而修行進展，緣起的智慧現前，是第六的現前地。再由此前進，斷三界煩惱，遠離三界，是第七的遠行地。於此修空觀，因爲太深達於空，所以脫出空的否定變得很困難，得到諸佛摩頂的勸誡後，才勉強得脫；在這階段超越聲聞、緣覺。自第八地起稱作無功用行，是不用努力，修行也自然進展的緣故。第八地無分別智自由地作用，而不爲煩惱所

㊹ 關於「共十地」的意思，參考前引書頁三五四以下。

亂，所以稱作不動地。第九是說法教化自由自在，善於說法，所以稱爲善慧地。第十是完成法身，身如虛空無邊際，智慧如大雲，故稱法雲地。上(393)

這裡所說的地（bhūmi）是階段的意思。修行的進步雖是連續性的，但是有時候會停滯，且突然打破停滯飛躍前進；成爲這飛躍的場所就是「地」。同時地一如大地，擁有使其他成長的力量。以地之力而修行得以進展，準備往更高之地飛躍。以下略示十地的對照表：

十地經・十地	本業經・十住	大事	般若經・十地
1. 歡喜 Pramuditā	發意	Durāroha 難登	乾慧地
2. 離垢 Vimalā	治地	Baddhamālā 結鬘	性地
3. 明 Prabhākarī	應行	Puṣpamaṇḍitā 華莊嚴	八人地
4. 焰 Arciṣmatī	生貴	Rucirā 明輝	見地
5. 難勝 Sudurjayā	修成	Cittavistarā 廣心	薄地
6. 現前 Abhimukhī	行登	Rūpavatī 妙相具足	離欲地
7. 遠行 Dūraṃgamā	不退	Durjayā 難勝	已作地
8. 不動 Acalā	童真	Janmanideśa 生誕因緣	辟支佛地
9. 善慧 Sādhumatī	了生	Yauvarājya 王子位	菩薩地
10. 法雲 Dharmameghā	補處	Abhiṣekatā 灌頂	佛地

上(394)

菩薩的教團

大乘的菩薩有在家及出家之別。出家則爲童眞，遠離婬欲而修行，但除此之外，出家菩薩獨自的戒律似乎並不存在。在古大乘經典中並未說到出家菩薩獨自的戒。初期的大乘菩薩戒，主要是十善戒，也和五戒或八齋戒合行，這些全都是在家戒。還有在大乘經典裡，有許多善男子、善女人之語，但這也是對在家者的稱呼；然後經常說到女性的菩薩由修行而轉根成爲男子，這可以看作是顯示在大乘佛教裡女性的信眾是強勢的。

還有大乘的說法者似被稱爲「法師」（dharmabhāṇaka），即使是在家菩薩也得以成爲法師，根據碑文，女性的法師也存在過。

出家菩薩修行的場所，有塔寺（stūpa）與阿蘭若處（āraṇyāyatana）；這在《郁伽長者經》裡有具體地說到。塔寺方面，佛塔受到祭拜，而進行以禮拜佛塔爲中心的修行；這點詳說於《華嚴經》的〈淨行品〉㊿。其次，阿蘭若處位於遠離村裏騷嚷的森林中，於此專門進行禪定的修行；相對地，塔寺是處於村裏。在家菩薩往詣佛塔，作布施，接受出家菩薩的指導。在出家菩薩之間有和尚與弟子的關係，弟子跟隨和尚，受其指導而修行；這點與部派佛教的情形相同。但是根據《郁伽長者經》及《十住毘婆沙論》，出家菩薩的日常生活是相當苦行的。 (395)上

在大乘佛教裡，在家菩薩是有勢力的。在《維摩經》裡有維摩居士說法，而在《郁伽長者經》裡，舉出了郁伽長者、法施長者、名稱長者等十位大長者。還有在《般舟三昧經》裡，列舉了颰陀和（Bhadrapāla，賢護）、寶得離車子、善商主長者、伽訶岌多居士等五百位長者；這些長者雖然似乎並非是歷史上實在的人物，但是長者在經典中擔任了重要的角色，這似乎是在家菩薩裡達到深悟的人們實際上存在過之故。

還有，菩薩似乎只以菩薩組成教團。大乘的菩薩似乎並非與小乘的比丘或優婆塞們共同組織教團，這可以從大乘的教理理解。大乘經典經常說，菩薩不得起聲聞乘之心。在《十住毘婆沙論》裡敘述：「若墮聲聞地，及辟支佛地，是名菩薩死，亦名一切失。」（T 26.93a）激烈地排斥聲聞乘。大乘因爲是批判部派佛教爲「小乘」而興起的宗教，所以從教理上也很難想像兩者過共同的修行生活。大乘是在家菩薩成爲主體，所以沒有爲了生活不得不從屬於部派教團的理由。在大乘經典裡，經典的開頭列出了聚集在佛說法座下的聽眾，但也先列出比丘眾，其次舉出比丘尼們，第三也有舉出優婆塞或優婆夷之名，總之在最後才列出菩薩聽眾的名字。即使是出家菩薩，也未與比丘一起列名。菩薩的集團與比丘的集團是當作各別的集團來對待，這個方式在大乘經典裡沒有例外；從這點也可想見菩薩組織了與比丘僧伽不同的教團 上(396)

㊿關於《郁伽長者經》及〈淨行品〉，參考前引書頁四八三。

以作爲生活的集團。在大乘經典裡可見到菩薩眾（Bodhiṣattua-gaṇa）與比丘僧伽（Bhikṣu-saṃgha）並舉的例子，這可說是表示當時菩薩的集團稱爲菩薩眾（也有稱爲菩薩僧伽的情形）㊻。眾（gaṇa）是與僧伽（saṃgha）相同的意思，是意味「團體」的語詞。

縱使大乘佛教有菩薩眾，也只不過是推定而得的。在大乘經典或大乘的論書裡，關於菩薩教團的組織並無具體的說明。在《十住毘婆沙論》裡，只不過有有關的若干說明。總之在初期的大乘佛教裡，教團規則並不完全，因此可以想見後來部派佛教的僧伽規則，也開始被導入到大乘佛教裡。

上(397)

㊻ 關於菩薩教團，參考前引書頁七七七以下。

第四章

後期大乘佛教



第一節　教團的興衰

本書下冊中，含有龍樹（西元一五〇～二五〇年左右）以後的大乘佛教與密教。但是在政治上，印度佛教的區分以笈多（Gupta）王朝的建國（西元三二〇年）爲界限較妥當；因爲到此爲止處於上坡的印度佛教，以笈多王朝的成立爲契機而步入衰退之途，此後印度佛教不再能恢復昔日的榮光，由後期大乘佛教到密教，在十三世紀時因伊斯蘭教徒的迫害而滅亡。

當然並非在笈多王朝以後，佛教的發展就停止下來。無著、世親的唯識佛教之發展，正好是在笈多王朝的時代；唯識佛教在思想上也很出色，而且給予中國、日本佛教非常大的影響。還有與唯識佛教並行，如來藏思想的體系化也是在這個時代進行的，在此後有根據陳那與法稱的佛教邏輯學的顯著發展。他們的佛教邏輯學並不只是邏輯學的研究，而是伴同認識論的研究，給印度一般思想界很大的影響；之後更作述了龐大的密教經典。密教雖然有下(5)很強的佛教印度教化性格，但是其中尚可見到許多獨創性思想的營造。密教也給予西藏佛教、中國、日本佛教很大的影響，特別是其「祈禱佛教」的性格，在日本佛教中，與日本古來的民眾宗教心折衷調和，而在佛教本土化扮演重要的角色。

因此在笈多王朝以後，佛教思想上也出現了獨創性的思想體系。但是作爲教團的佛教則逐漸步上衰退之途，其重大的理由，是由於自此時代開始，印度教急速地擴張勢力，民眾的宗教心向其移轉的緣故。

笈多王朝之佛教

龍樹活躍於南印度。他接受引正王（娑多婆訶）王族的皈依，住於訖里瑟拏河中游附近的吉祥山（或黑蜂山，參考原書上冊頁三二二）。但是引正王王族在西元三世紀失勢，之後德干地方進入諸王割據的時代；如前述，佔據印度半島東部瞿陀婆梨河下游的甘蔗（Ikṣvāku，懿師摩）王族支持佛教，而四世紀於中印度興起的笈多王朝統一了印度。

印度在孔雀王朝崩潰以後，約五世紀之間並未成立強大的統一國家，但自進入西元四世紀起，笈多王朝以孔雀帝國的故地摩竭陀為中心興起，然後統一了大部份的印度。笈多王朝的創始者是旃陀羅笈多一世（Candragupta，月護，西元三二〇～三三五年左右在位），他首先統一恆河平原，然後進軍南印度。繼他之後的是薩母陀羅笈多（Samudragupta，海護，西元三三五～三七五年左右在位），接著旃陀羅笈多二世（Candragupta II，西元三七五～四一四年左右在位）、鳩摩羅笈多一世（Kumāragupta I，童護，西元四一四～四五五年左右在位），有為的君主相繼出現，推展統一事業；特別是旃陀羅笈多二世之時，是此王國的最盛時期。東晉法顯旅行於印度，正是此王的時代（西元三九九年由長安出發，四一六年回國）；他的印度之旅之所以能自由安全地進行，是因為國家和平，國內治安維持良好的緣故。無著（Asaṅga，西元三九五～四七〇年左右）及其親弟弟且是弟子的世親（Vasubandhu，西元四〇〇～四八〇年左右）出生於北印度犍陀羅的富婁沙富羅（Purusapura）市，雖然無著在化地部出家，世親在說一切有部出家，但是後來轉向大乘佛教，兩人都遷移到中印度，活躍於後來是笈多王朝首都的阿踰陀（Ayodhyā，阿踰闍）。

(6)下

笈多王朝確立了中央極權的政治體制，強調國王的神聖性，增強了將身分上的區別固定化的傾向，然後採用婆羅門教為國教，作為賦予此社會秩序基礎的理論，而復興了婆羅門教學。此時印度教也採取婆羅門教的哲學、神話及習俗等，與婆羅門教融合，得到社會上層階級的支持，以致於急速地擴大勢力，並好像要證明其融合似地在各地建造了雄偉的印度教寺院。印度教與婆羅門教的哲學、神話結合一事是重要的，因此印度教不只是民眾的俗信，而得建立其教理基礎，也開始得到上層階級的支持。婆羅門教成為笈多王朝國教的同時，印度教也開始得到宗教界的統理權。雖然佛教、耆那教在學問上的研究也很興盛，但社會勢力卻衰弱化了。後來，吠檀多學派的商羯羅（Śaṅkara，西元七〇〇～七五〇年左右）及彌曼差學派的鳩摩利羅（Kumārila，西元六五〇～七〇〇年左右）出現，進行排擊佛教，不過他們既是婆羅門教的宗教哲學者，同時也是虔誠的印度教徒，因此他們的攻擊佛教也與印度教的宣揚相連結；自此以後，印度教成為印度宗教的主流。

(7)下

笈多王朝確立帝王的權威，整頓法典類，統一貨幣的單位等，確立政治上的秩序，同時笈多王朝的諸王也愛好文藝，寵護文人，因此在宮廷的保護下，文學與藝術發達，梵文學也很發達；有名的迦梨陀沙（Kālidāsa）即活躍在笈多王朝的極盛期，而婆羅門教用語的梵文則成爲印度全體的公用語。因此佛教教團中，也開始以梵語從事著作了。

笈多王朝以婆羅門教爲國教，但並未迫害佛教，而寧可說是護持。有名的那爛陀（Nālandā）大伽藍是由此王族所建的，但是法顯並未言及那爛陀寺，所以此寺之創建是在他停留印度以後。根據玄奘（西元六二九～六四五年滯印）的《大唐西域記》（T 51.923b），那爛陀寺是由帝日王（Śakrāditya，鑠迦羅阿逸多）所創建的，然後其子覺護王（Buddhagupta，佛陀毱多，西元四七六～四九六年左右）建立南伽藍，如來護王（Tathāgatagupta）建立東伽藍，幼日王（Bālāditya，婆羅阿逸多，即 Narasiṃhagupta，人師子王、那羅新哈笈多，西元四六七～四七三年左右）建立東北伽藍，伽藍就完成了。玄奘所舉之諸王之順序似乎未必正確，但總之都是笈多王朝的諸王。因爲帝釋（Śakra）是因陀羅的別名，自取大因陀羅日（Mahendrāditya）之名的第四代鳩摩羅笈多一世被視爲是帝日王。不過覺護王之名出現在鹿野苑出土的碑銘中（靜谷正雄《笈多碑銘目錄》一二二），於西元四七六年在位，所以認爲他不是鳩摩羅笈多一世之子，而是其孫子，第七代的幼日王則是他的哥哥。下(8)

依此策劃建立的那爛陀寺成爲印度第一大伽藍，之後持續八百年成爲佛教研究的一大中心地。以護法、德慧、戒賢爲始，來自印度全國俊秀雲集，聚集之僧徒傳有數千。而以玄奘、義淨爲始，中國僧及由南海來的留學僧也不少。根據《南海寄歸內法傳》卷四，義淨在印度當時（西元六七一～六九五年滯印），那爛陀寺有僧徒三千，寺有八院，房有三百（T 54.227a）。到了十三世紀，此寺爲伊斯蘭教徒所破壞，但近代開始挖掘其遺跡，已大約瞭解其全貌。那爛陀寺是在廣及南北五〇〇公尺，東西二五〇公尺的廣大地區中，有數座大塔遺址與十座以上的僧院遺址，外有精舍遺址並列，無愧於大伽藍之名。出土的遺物中，古笈多期的雕刻雖然不多，但是有很優秀的作品，許多是後代波羅王朝時期的，與密教有關的也很多。下(9)

還有笈多王朝第五代的塞犍陀笈多（Skandagupta，即 Vikramāditya，超日王，西元四五五～四六七年左右）與第七代幼日王（Narasiṃhagupta，即 Bālāditya，西元四六七～四七三年左右）護持了瑜伽行派的世親，因此認為世親的年代是西元四〇〇～四八〇年左右。

在笈多王朝的時代，以佛陀成道之地佛陀伽耶（現在的 Bodhgayā）及初轉法輪的鹿野苑、般涅槃處的拘尸那羅為始，至南印度的阿旃陀、伊樓羅等窟院，也很盛行佛教。在佛陀伽耶，以菩提樹下的金剛寶座（Vajrāsana）為中心有「菩提道場」（Bodhimaṇḍa），有名的大塔也在此時代建立；還有在菩提道場之外有大覺寺。根據玄奘所言，這是錫蘭王所建，有錫蘭僧住在其中。靜谷《笈多碑銘目錄》四九說，錫蘭的大名王（Mahānāma）二世於西元五八八～五八九年在菩提道場建立了堂舍（maṇḍapa）。

接著在鹿野苑發現了熏迦時代、貴霜時代的遺物，但是最多的是笈多時代的佛像、碑銘。佛像之中最多的是釋迦像，也發現了轉法輪像的傑作，此外觀音像比較多。雖然殘損嚴重，但是現在仍可見到六世紀所建的咀昧喀塔。在靜谷《笈多碑銘目錄》一二八中，說到蘇羅差摩那大優婆夷（paramopāsikā）捐獻燈明給世尊的「根本香堂」（mūlagandhakuṭī）。關於莊嚴的鹿野苑伽藍，玄奘也曾有記載；鹿野苑的伽藍在玄奘當時屬於正量部，根據出土的碑銘，刻有「法身舍利偈」的碑文非常多（靜谷《笈多碑銘目錄》一三九）。不只是鹿野苑，在其他地方也可以見到，尊重法身舍利偈是從這個時代到波羅王朝時期的特色；這似乎與本初佛有關。還有對寺塔的布施者中有很多人自稱為「釋種比丘」（śākya-bhikṣu），此外有「大優婆塞」（paramopāsaka）、「大優婆夷」稱號的人也很多。 (10)下

從佛陀的入滅地拘尸那羅（現在的 Kasiā）也發現了數件碑銘，這裡曾有大涅槃寺（mahāparinirvāṇa-mahāvihāra），安置了佛陀的涅槃像（靜谷《笈多碑銘目錄》七七～八〇）。玄奘也見過此精舍與涅槃像，及旁邊阿育王所建的佛塔。

摩醯邏矩羅王的破佛與伐臘毘的佛教

笈多王朝在西元五世紀末衰微，六世紀初以後國家分裂，出現許多地方政權，但是笈多王族仍以摩竭陀國地方的小國家持續將近二世紀。趁著笈多王朝衰微，白匈奴族（Hūṇa）從五世紀中葉起入侵西北印度，併呑犍陀羅、迦濕彌羅，還入侵到印度中原。白匈奴族是嚈噠（Ephthalite），自五世紀末到六世紀初的兜羅摩那王（Toramāṇa）、摩醯邏矩羅王（Mihiragula）父子時代是最強盛的。摩醯邏矩羅王（西元五〇二～五四二年左右）以信奉濕婆神，大力破壞佛教而有名，特別是迦濕彌羅與犍陀羅的佛教之破壞非常嚴重；五世紀以前的迦濕彌羅、犍陀羅是印度佛教教理上革新的泉源之一，由此而產生新的佛教，以圖佛教的再生；由此地而傳法到中國的僧人很多，從無著、世親開始出現許多知名高僧。在四世紀後半，鳩摩羅什也從龜茲到此留學，但是由於摩醯邏矩羅王的破佛，北印度的佛教受到致命性的打擊，失去了佛教革新的泉源，此事對日後的佛教是非常不幸的。有說此摩醯邏矩羅王的破佛，反映於《蓮華面經》；宋雲也遊訪此地（西元五一八～五二三年），見到了摩醯邏矩羅王，將實情傳述於《洛陽伽藍記》卷五（T 51.1020c）。之後剛好過了百年，來訪此地的玄奘也說到：「僧伽藍千餘所，摧殘荒廢，蕪漫蕭條。諸窣堵波頗多頹圮。」（T 51.879c）顯示之後犍陀羅的佛教並未恢復。

下(11)

雖然佔據於馬爾瓦（Malwa）的耶輸達摩王（Yaśodharman）在六世紀初擊退此匈奴族，但是之後也未能實現印度的統一，群雄割據的時代持續著。在六世紀，西印度迦提瓦（Kāthiāwār）半島邁特羅迦（Maitraka）王朝興起，以伐臘毘（Valabhī，現在的 Waḷā）為中心而繁盛。邁特羅迦王朝一開始是臣屬於笈多王朝的地方太守，趁笈多王族衰微，便獨立而開始稱大王（mahārāja），甚至自稱王中之王（mahārājādhirāja）。此王朝是由五世紀後半出現的跋吒迦王（Bhaṭārka）所創始的，而於六世紀盛大起來。從伐臘毘發現了許多有關於此王朝的碑文，根據碑文，說此王族雖信奉毘濕奴神、濕婆神，但同時也護持佛教。

下(12)

例如根據第四代常軍王一世（Dhruvasena Ⅰ）於西元五三五～五三六年

所頒布的銘文（靜谷《笈多碑銘目錄》一七二），他妹妹的女兒杜達（Duḍḍā）是大優婆夷（paramopāsikā），於伐臘毘建立精舍，常軍王一世行布施於住在此精舍的比丘僧伽。在第六代密軍王於西元五五九～五六〇年頒布的銘文（靜谷《笈多碑銘目錄》一七四）中，同樣記載著行布施於住在杜達所建精舍中的比丘僧伽，此外也記載此王行布施於屬於十八部的比丘僧伽的銘文（靜谷《笈多碑銘目錄》一七五，一七六）。在碑文一七六中，密軍王自稱「大優婆塞」（paramopāsaka）；此外也有很多碑文記載邁特羅迦王族行布施於佛寺。

另值得注目的是，安慧（Sthiramati）所建的精舍位於伐臘毘。根據靜谷《笈多碑銘目錄》一七七，記載持軍王二世（Dharasena II）對阿闍梨大德安慧所建的師利跋波婆帝耶寺（śri-Bappapādīya-vihāra），為了供養諸佛世尊的花香燈明，以及為了比丘僧伽的衣食住藥，而布施二個村莊。此命令是發布於「二六九年」，相當於西元五八八一五八九年。

靜谷《笈多碑銘目錄》一九一、一九二中也出現安慧之名，不過一七七號銘文顯示西元五八八～五八九年以前安慧建立了精舍，但是並未證明當時安慧還活著。Sthiramati是安慧，在《成唯識論述記》卷一（T 43.231c）中也認為安慧是與護法（西元五三〇～五六一年）同時代的先德，是德慧的弟子；安慧是伐臘毘出身的。還有在《大唐西域記》卷十一也說，德慧、堅慧遊止於伐臘毘的阿折羅阿羅漢所建的寺中，造了論書；不知此堅慧與安慧是否為同一個人。根據這些資料，似乎可以將碑文中的安慧與德慧弟子的安慧視為同一人。 (13)下

另根據玄奘所說，那時代的伐臘毘盛行正量部，伽藍有百餘所，僧徒千餘人。此伐臘毘與東方的那爛陀並列，成為五、六世紀時佛教教學中心地之一而長期繁榮。

戒日王

在玄奘的留印時代（西元六二九～六四五年），以中印度的曲女城（Kanyākubja）為都的戒日王（Harṣavardhana，曷利沙伐彈那，義云喜增，號Śīlāditya，尸羅阿迭多，義云戒日，西元六〇六～六四六年左右）皈依了佛教，當時旅行於印度的玄奘也蒙受其惠。他的父親是以閻牟那河上游的達

內沙盧為都的光增王（Prabhākara-vardhana，波羅羯羅伐彈那，西元六〇五年歿），但是戒日王的哥哥邏闍伐彈那（Rājyavardhana）為西孟加拉的設賞迦（Śaśaṅka）王所殺，戒日王很年輕就即位，將設賞迦王驅逐，移都曲女城，終於統一中印度全部。

戒日王在南方為遮婁其王朝的補羅稽舍二世（Pulakeśin II，西元六〇九～六四二年）所阻，而以耐秣陀河為境，自此以北之地除了旁遮普與羅闍斯坦那（Rājasṭhāna），統一了廣大的地區。他休養兵力，振興文藝、學術，所以在戒日王時代可以見到匹敵笈多最盛時期的華麗文化的隆盛。

下(14) 戒日王自己也具有文才，以劇作家聞名，但效法祖父信奉了印度教，不過晚年皈依佛教，寫了讚嘆佛陀的詩二篇①。戒日王燦爛的生涯雖然為婆那（Bhāna）的《戒日王行傳》（*Harṣa-carita*）所謳歌，但是戒日王歿後，其國威急速衰退，國家歸於瓦解。

阿旃陀與遮婁其王朝

在德干地方，迦羅那荼（Karṇāṭa，邁索爾〔mysore〕地方）遮婁其（Chālukya）王朝於六世紀興起，急速地擴大勢力。此王朝自補羅稽舍一世（Pulakeśin I，西元五四三～五四四年左右）開始，到第四代補羅稽舍二世的時代達到最盛。其版圖北以耐秣陀河與中印度戒日王的國土為境，南達半島南部的迦吠離河（Kāverī），首都位於婆塔毘（Vātāpi，邁索爾的比遮普地方的巴達密[Bādāmi]），征服了從德干全土到案達羅地方。但是補羅稽舍二世在晚年陷入被南方的跋羅婆（Pallava）王國的那羅新哈婆鬘王一世（Narasiṃhavarman I，人師子鎧王，西元六四二～六六八年左右）攻略王都的悲慘命運，不過其子勤行日王一世（Vikramāditya I，西元六五五～六八

下(15) 〇年左右）回復國威；但是王國分裂了，補羅稽舍二世之弟庫普遮毘濕奴伐彈那一世（Kubja Viṣṇuvardhana I）領有東半部，建都於瞿達婆犁河與訖里

---

①辻直四郎《サンスクリット文學史》，一九七三年，頁七十五以下。

瑟拏河河口中間的瓶耆（Veṅgī），興創東遮婁其王朝；玄奘到訪此地時似乎是此王的時代。玄奘稱此國爲安達羅國，稱大都城爲瓶耆羅。

一般認爲玄奘所說的瓶耆羅是 Veṅgīpura ，這裡有伽藍二十餘所，住有僧徒三千人；不過天祠三十餘所，異道（印度教？）非常盛行。根據玄奘所說，在此都城附近有阿折羅阿羅漢所建的大伽藍，安置莊嚴的佛像，附近也有阿育王建立的佛塔。由此往西方二十餘里有孤山，陳那於此著述了《因明論》（T 51.930a-b）。依玄奘所說，此國的鄰國是馱那羯磔迦（Dhānyakaṭaka），有東山（Pūrvaśaila ，弗波勢羅）、西山（Apalaśaila ，阿伐羅勢羅）二伽藍，附近有清辨所住的山。此東遮婁其王朝之後雖也續存，但在八世紀後半左右，羅首陀羅庫吒族勢力增大，終於滅了遮婁其王朝，興創羅首陀羅庫吒王朝；此王朝持續到十世紀爲止。

在遮婁其王朝、羅首陀羅庫吒王朝的時代，阿旃陀、伊樓羅等石窟寺院的重要部份已完成了。阿旃陀（Ajantā）窟院有二十八窟，最古老的部份是在西元前後之際開始開鑿的。笈多時期以後所開鑿的是第十六～二〇窟，及 (16)下 第六～八窟；這是第二期，相當於笈多王朝的興盛期。接著第二十一～二十八窟及第一～五窟是第三期，相當於笈多的末期到遮婁其王朝的興盛期。以壁畫與浮雕而聞名的是第一、第二窟，這些屬於第三期。屬於第二期的第十六、十七窟有記載婆迦茶加（Vākāṭaka）王族的黃軍王（Hariṣeṇa ，訶梨先那，西元四五〇～五〇〇年左右）之名的碑文；此王族的大臣開鑿此窟院，而布施於僧伽（靜谷《笈多碑銘目錄》三〇、三一說，婆迦茶加王族是笈多時代德干有勢力的王族，臣屬於笈多的同時，其獨立也受到承認）。此二窟也有壁畫。伊樓羅（Ellora）也有三十四個窟院，從頭開始的第一～十二窟屬於佛教。其中第十窟是塔院，其餘是僧院，這些是與阿旃陀的第三期石窟同一時期開鑿的。剩下的是印度教與耆那教的窟院，印度教的諸石窟位在伊樓羅的中心部位，鎧羅沙寺在其中心，其建築與雕刻極爲精巧。還有邁索爾地方訖里瑟拏河上游的屯伽跋陀羅河沿岸有恭建那（Koṅkana ，玄奘所說的恭建那補羅），此地後來以密教的聖地而聞名。

建志與護法

在印度半島南部有跋羅婆王朝，在笈多王朝時代雖臣屬於笈多王朝，但

下(17) 是在笈多王朝衰退的同時便獨立了，而與北部的遮婁其王朝對立，在前述的那羅辛訶婆鬘王一世之際變得最強大。此國的首都是建志（Kāñcī），玄奘稱爲建志補羅（Kāñcīpura），並稱此國爲達羅毘荼國。玄奘到訪此國恐怕是那羅辛訶婆鬘王的時代，他描述此國的佛教，說伽藍有百餘所，僧徒有萬餘人，皆學上座部之法，佛教很興盛。並說建志補羅是達磨波羅（Dharmapāla），即護法的本生城。護法是此國大臣的長子，年少時爲避公主下嫁而出家，後來入那爛陀寺得盛名。國王也保護佛法，當時的跋羅婆佛教大盛。

玄奘還說於達羅毘荼國之南有秣羅矩吒國，在印度半島南端。印度半島南端的潘底亞（Pāṇḍya）自古以來擁有勢力，但夾在此潘底亞與跋羅婆中間的求羅族，從九世紀起勢力轉強，終於征服潘底亞與跋羅婆，還併呑德干地方，而成爲一大強國。不過玄奘所說的秣羅矩吒國是指何處並不清楚，總之玄奘造訪時此國的佛教衰微，伽藍的故址雖然很多，但現存的很少，僧徒也少，而外道非常多，大部份是耆那教徒。玄奘說，繼此南方之海濱有秣剌耶山與布呾洛迦山（Potalaka）二山。秣剌耶山有白檀香、栴檀儞婆樹；布呾

下(18) 洛迦山山頂有池，池側有石天宮，是觀自在菩薩往來遊止之所。這似乎是表示，在印度也有觀音菩薩住在補陀洛山（Potalaka）的傳說。

波羅王朝的佛教

中印度在戒日王死後，帝國急速瓦解，自此大約百年之間，中印度是群雄割據的時代。然而八世紀初（西元七三〇～七四〇年左右），瞿波羅一世（Gopāla Ⅰ）爲孟加拉王所推舉，因此波羅（Pāla）王朝就興起了。瞿波羅一世在此後往南征服了比哈耳，西則超過摩竭陀地方而擴大版圖，建立了王國的基礎；他統治四十五年。接著依序是達磨波羅王（Dharmapāla，西元八〇〇年左右）、第三代的提婆波羅王（Devapāla，九世紀），統治廣及從孟加拉、比哈耳到恆河中游，以華氏城爲首都，展現此王國的全盛時代。提婆

波羅王的將軍勞先那（Lausena，或作 Lavasena）征服了阿薩姆（Assam）到迦陵伽地方（東海岸）。在阿薩姆，於玄奘渡印時代有迦摩縷波（Kāmarūpa）國，玄奘停留在那爛陀時受此國國王拘摩羅王（Bhāskaravarman，婆塞羯羅伐摩，唐言日冑；或作 Kumāra，唐言童子）之邀請而訪問此國。但是因爲阿薩姆在印度東北邊境，在玄奘的時代佛教還沒有傳到。自此以後過了一百五十年，在波羅王朝時代，此地成爲佛教的支持地。

但在玄奘的時代，佛教已經傳到了位於阿薩姆之西的東孟加拉。玄奘遊訪此地的奔那伐彈那國（Puṇḍravardhana），爲其佛教作了記載；此推測爲現在的孟加拉共和國的婆爾迦（Borga）、狄那遮普（Dinajpur）、羅闍沙醯（Rājshāhi）等地。此都城中有伽藍二十餘所，僧徒三千餘人，兼學大小二乘。城西二十餘里處有跋始婆僧伽藍，僧徒七百餘人，皆學大乘，東印度之碩學名僧多集於此（T 51.927a）。還有在上述東孟加拉的羅闍沙醯的帕哈爾普（Pahārpur），二十世紀起發現了德羅拘陀的印章銘文，可知此處曾有蘇摩普羅大寺（Somapura-mahāvihāra，月宮寺，靜谷《波羅碑銘目錄》八五），「蘇摩普羅大寺的居住者」也出現在佛陀伽耶出土的佛像台座銘文中（靜谷《波羅碑銘目錄》八）。「碑銘八」被認定爲十世紀左右的文字，而在「碑銘八五」中則出現了達磨波羅王之名。 (19)下

玄奘也拜訪了恆河河口一帶的三摩呾吒國，說在此都城中有伽藍三十餘，僧徒約二千餘人，皆學上座部。自此稍微南下的港都耽摩栗底國（Tāmralipti）、羯羅拏蘇伐剌那國、烏荼國、羯餕伽國（Kaliṅga）等，在玄奘當時也盛行佛教。特別是烏荼國，是現在的奧里薩（Orissa），在此國有伽藍百餘所，僧徒萬餘人，並習大乘教法，佛教頗盛，而傳述此國之西南境大山之中，有補涉波祇釐僧伽藍（Puṣpagiri-saṃghārāma），那裡的石塔極多靈異。

在奧里薩，從靠近各達卡（Cuttak）的優陀耶山（Udayagiri）、寶山（Ratnagiri）發現了碑文（靜谷《波羅碑銘目錄》一三八～一四五）、佛像。特別是最近挖掘寶山的遺跡，逐漸明白其廣大的規模，也有學者推測此寶山爲玄奘所見的補涉波祇釐之遺跡②。 (20)下

波羅王朝東邊統治從孟加拉到迦陵伽爲止，西到佔據曲女城之處，再西進則受阻。波羅王朝的第二代達磨波羅王約統治三十二年，一般認爲那是在西元八〇〇年前後。第三代的提婆波羅王則於九世紀統治了四十八年，之後波羅王朝勢力衰退，在十一世紀時被從奧里薩興起的先那（Sena）王朝奪取了孟加拉的大部份。不過總之波羅王朝以孟加拉、比哈耳爲中心，前後持續四百年，其歷代諸王熱心護持佛教，本身也是虔誠的佛教徒。因此在印度四周佛教逐漸消失時，孟加拉、比哈耳地方佛教還持續到最後，不過那是因爲由王族的支援，佛教本身的活力則衰弱了。亦即在此地也隨著印度教的力量逐漸增強，精神上爲其力量所迫，使佛教不可避免地印度教化，而轉變爲「密教」。

佛教的密教化是何時引起的並不清楚。玄奘於西元六四〇年前後的五年間停留在那爛陀寺，但對於那爛陀寺的密教並無特別的敘述，或許是因爲當時那爛陀寺的密教似乎尚未具優勢。但是《大日經》傳到中國是西元七二五年，有說譯者善無畏是那爛陀寺出身的。《金剛頂經》較此稍晚，但是經由不空（西元七〇五～七七四年）傳譯到中國；除了《金剛頂經》以外，也有百部以上的密教經典。從這幾點來考慮，可認爲密教在印度於西元七世紀前後急速地發展。

下(21)

在波羅王朝時代，從西方的鹿野苑、舍衛城、拘尸那羅、佛陀伽耶、那爛陀等發現許多碑銘，顯示此時代中印度佛教的隆盛。在碑文中可以看到瞿波羅、達磨波羅、提婆波羅、羅闍波羅（Rājyapāla）、毘伽羅訶波羅（Vigrahapāla）、摩醯波羅（Mahīpāla）、羅摩波羅（Rāmapāla）等十位以上波羅王朝諸王之名，還有在伽耶（Gayā）地方發現了附有先那王朝的勒出摩那先那王（Lakṣumaṇasena）八三年日期的碑文（靜谷《波羅碑銘目錄》一八），此王朝似乎也護持佛教。

傳譯《大日經》到中國的善無畏（西元六三七～七三五年）在那爛陀寺

---

② 佐和隆研〈オリッサ州の仏教遺蹟〉（《仏像の流伝》，一九七一年，頁六十二）。S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Lodon, 1962, p. 327, footnote 4.

從龍智授以密教，之後寂護（西元七二五～七九〇年左右）及其弟子蓮華戒（西元七四〇～七九五年左右）也是住在那爛陀寺的密教學僧，他雖也是顯教的學僧，但是同時兼學密教。那爛陀寺於波羅王朝時代似乎有增建，根據多羅那他，首代瞿波羅一世在那爛陀寺附近六英里遠處建造了歐丹達普羅大寺（Odantapura mahāvihāra ，即飛行寺），但關於此寺的規模不明 ③ 。不過作爲密教道場而扮演中心角色的，則是超岩寺（śrī-Vikramaśilā, Vikramaśīla ，或作超戒寺）。超岩寺是第二代達磨波羅王所建，大約是在西元八〇〇年左右。此寺建於摩竭陀北邊，横河南岸的小高丘上，但此寺的遺址到現在爲止尚未被確認。達磨波羅王雖建了五十餘寺，但超岩寺是最大的。其中心置大佛殿，周圍建了五十三眞言寺與五十四一般寺院，共有一百零八寺，其周圍以牆壁圍起來，一百零八位學僧住在其中，此外阿闍梨、伺奉者有一百零四人。在貝耶波羅（Beyapala）王的時代，超岩寺中有稱爲「六賢門」的有名學僧。守東門的是寶寂（Ratnakaraśanti），守南門的是智生慧（Prajñakaramati），守西門的是自在語稱（Vagiśvarakirti），守北門的是那洛巴，守第一中門的是寶金剛（Ratnavajra），守第二中門的是智吉祥友；他們都是精通經論的當代第一流學僧。還有六賢門之下，在超岩寺中阿底峽（Atīśa or Dipaṃkaraśrījñāna ，西元九八二～一〇五四年）擔任過座主，此事也十分有名。他受請入西藏，之後吉祥智（Śrījñāna）、施護（Dānarakṣita）、阿跋耶迦羅（Abhayākara）等擔任座主，但在迦濕彌羅出身的釋迦師利（Śākyaśri）擔任座主之時，超岩寺就滅亡了 ④ 。 (22)下

在波羅王朝時代，那爛陀、歐丹達普羅大寺、金剛寶座（Vajrāsana ，即佛陀伽耶）以及超岩寺是四大寺，是佛教研究與修行的中心，各有座主統率 ⑤ 。此外爲人所知的有前述的蘇摩普羅大寺，乃至闍伽達羅大寺 (23)下

③ S. Dutt, ibid. p. 354.

④ A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien,* St. Petersburg, 1869, S. 261. 寺本婉雅《ターラナータ印度仏教史》，一九二八年，頁三五一。

⑤ P.V. Bapat, *2500 Years of Buddhism,* 1959, p. 230.

（Jagaddala-mahāvihāra）。蘇摩普羅大寺位於東孟加拉，由一九二七年的挖掘而瞭解其規模，但根據所發現的碑文，此稱爲「蘇摩普羅的達磨波羅王之大寺」（Somapure Dharmapāla-mahāvihārasya）。但是這被認爲並非是波羅王朝第二代的達磨波羅（Devapāla，西元九世紀前半）所建，而是其次的提婆波羅所建；其理由是東孟加拉進入波羅王朝的勢力範圍是在提婆波羅王的時代。此寺之大小是一哩見方，中間是擁有一七七間僧房的大僧院，以牆壁圍起來。從現在的遺址來看，此寺類似於緬甸、柬普寨、爪哇的寺院⑥。

還有，印度佛教最後的學僧解脫護（Mokṣākaragupta，西元一〇五〇～一二〇二年間）曾住過闍伽達羅大寺⑦。此寺位在東孟加拉的婆連達梨（Varendrī），是波羅王朝第十四代羅摩波羅王（Rāmapāla，西元一一〇〇年左右）所建立的。但是尚未發現此寺的遺跡，也未發現其碑文，所以詳情不明。

印度佛教的滅亡

總之，這些興隆於波羅王朝的寺院似乎到伊斯蘭教徒入侵中印度時代爲止還存在著。而超岩寺在西元一二〇三年爲伊斯蘭教徒的掠奪所破壞時，殘存的歐丹達普羅大寺、那爛陀、金剛寶座或許也蒙受同樣的破壞。一般是以超岩寺的破壞爲印度佛教的結束，此時許多僧侶被殺，殘存下來的人則避難於尼泊爾、西藏等。據多羅那他說，超岩寺最後的座主釋迦師利逃到東孟加拉的闍伽達羅大寺，經過三年前往西藏。寶護去尼泊爾，也有去印度西南方的，有逃到南印度的，也有逃到緬甸、柬普寨（迦濕彌羅北部）等，但是並非因此摩竭陀就完全沒有僧眾了。之後羅睺羅戒賢（Rāhulaśīlabhadra）住在那爛陀寺，聽法者有七十位⑧。根據多羅那他，先那王朝於波羅提陀先那王（Pratītasena）時滅亡，之後過了百年，孟加拉國遮伽拉王（Cagalarāja）出現，征服了土耳其人。此王本是婆羅門教的信徒，爲王妃所感化而改宗佛

下(24)

⑥ S. Dutt, ibid. p. 371ff.

⑦ S. Dutt, ibid. p. 376ff. Yuichi Kamjiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Kyoto, 1966, p.6ff.

⑧ A. Schiefner, ibid. S. 255, 256. 寺本婉雅前引書頁三四二～三四四。

教，復興佛教。他首先供養了佛陀伽耶的金剛寶座，回復諸佛殿舊觀，迎接班智達（Paṇḍita）的舍利弗陀羅（Śāriputra）來此處，還供養了那爛陀的許多佛殿 ⑨ 。

以上多羅那他的記載顯示出，並非在超岩寺破壞以後，佛教徒就完全從摩竭陀消滅；此事從西藏僧法主（Dharmasvāmin, Chos-rje-dpal）的旅行記也可以得知 ⑩ 。西藏人法主在西藏及尼泊爾研究佛教以後，於西元一二三四年他三十七歲時決定旅行印度。法主由尼泊爾出發，在翌年一月到達摩竭陀，並在王舍城就學於稱友，在那爛陀就學於羅睺羅吉祥賢；這似乎與多羅 (25)下 那他所說的羅睺羅吉祥賢是同一個人。根據法主所說，羅睺羅吉祥賢那時約是九十歲左右，是文法學的巨匠，而約有七十人左右的僧眾在他之下學習 ⑪ ；當時佛教與印度教之間相當折衷融合。根據法主的話，佛陀伽耶的門外側畫有大自在天的像，這是爲了對付伊斯蘭教徒的緣故；還有對那爛陀寺的羅睺羅吉祥賢等的主要供養者是印度教徒的勝天（Jayadeva）⑫ 。法主二年間停留在那爛陀寺學習學問，於西元一二三六年春踏上歸國之途。此時超岩寺已破壞無遺，佛陀伽耶已無學者。一般認爲法主於西元一二三六年末或翌年春回到尼泊爾，之後他還回到西藏，在故里被當作是在尼泊爾及摩竭陀學過的學者而特別受到尊敬，於西元一二六四年去世。

法主的傳記存於西藏，據此可以得知摩竭陀在爲伊斯蘭教徒征服之後，佛教並非完全滅亡。亦即伊斯蘭教徒征服印度後，破壞佛教寺院，殺害許多佛教徒，但是並沒有將佛教根絕；此事也可以由印度教、耆那教所言得知。不過印度教、耆那教也殘存下來，而且印度教徒在數量上凌駕過伊斯蘭教徒。既然如此，佛教寺院被徹底破壞，相對地印度教並未受到如此程度迫害 (26)下 的理由是什麼？可以說其重大的理由是由於佛教身爲出世間的宗教，擁有與

⑨ A. Schiefner, ibid. S. 256. 寺本婉雅前引書頁三四五。
⑩ G. Roerich, *Biography of Dharmasvāmin*, Patna, 1959.
⑪ G. Roerich, ibid. p. vi.
⑫ G. Roerich, ibid. pp. xxvi, xxvii.

社會一線劃開的教團組織所致。佛教擁有如那爛陀、超岩寺那樣巨大的僧院，這些僧院以石或磚來建造，用堅固的牆壁圍起來，呈現宛如城郭般的外觀。僧徒皆穿黃衣，與一般人的服裝不同，他們整齊乞食的樣子有如軍隊的外觀，煽起入侵者伊斯蘭教徒的敵意，而成爲遭到嚴重破壞的理由。相對地印度教是民眾的宗教，宗教融入一般人的社會生活中，祭祀神像的寺院也是極小規模，並未擁有所謂「教團組織」，所以毀滅印度教就必然地會破壞社會，因此即使以伊斯蘭之劍也無法毀滅印度教，反而是由於滅了佛教，而間接使印度教得利。

如此由於伊斯蘭教徒征服東印度，以大寺院爲中心的佛教教團在印度就滅亡了，但是之後佛教徒也還存在於摩竭陀地方，而且到相當後世爲止依舊存在。根據圖齊教授所說，由婆藪（N.N. Vasu）、沙斯怛梨（Mm. Haraprasāda Śāstrī）及其他人指出，到十八世紀左右爲止在奧里薩、孟加拉仍有佛教的僧院（school）⑬。

此外圖齊也根據種種資料，論述了西元十五、六世紀在孟加拉、南印度有佛教僧侶存在過，特別是根據多羅那他之師印度僧覺護（Buddhagupta）的遊記（以藏語保存著），論述了在十六世紀的印度佛教仍然殘存之事。多羅那他在寫《印度佛教史》時，雖然自己也收集資料，但是其師覺護所傳給他的見聞也是很重要的。覺護生於南印度的因陀羅陵伽（Indraliṅga），長而出家，皈依佛教，參訪印度各地，波羅奈、德里、恆河門（Gaṅgā dvāra，今Hardwar），遇到以訖里色拏那他（Kṛṣṇanātha，黑尊）爲始的許多佛教之師而就學，更遊學海外，也到過爪哇（Javadvīpa），於此遇到聲聞僧。再經由錫蘭、恭建那而歸國，經佛陀伽耶、鉢羅耶伽（Prayāga）、阿薩姆而進入西藏。多羅那他在各地遇到有名的瑜伽行者（Yogin），他的遊記同時也成爲他的傳記，而由其見聞錄可知當時，亦即十六世紀，在印度各地仍存在著佛教。

下(27)

另沙斯怛梨敘述了有關孟加拉、奧里薩所舉行的「法的禮拜」（Dharma-

⑬ G. Tucci, The sea and land travels of a Buddhist Sādhu in the sixteenth century (*Indian Historical Quarterly*, VII, 1931, pp. 683-702) (*OPERA MINORA* Part II, Roma, 1971, pp. 305-319).

worship），而「法」是指「空性」、「般若波羅蜜」。般若是出生一切諸佛的佛母，將此當作「法王」（dharmarāja）、「法格」（dharma-thāhur）崇拜的人們，還存在於孟加拉、奧里薩，而於西元一九一〇年左右發現了他們所製作 (28)下 的此宗教的寫本。由這些研究，可知在這裡受到崇拜的「法」是般若波羅蜜。他們表面上並未宣稱是佛教徒，但是其宗教的內涵顯然是佛教⑭。

在伊斯蘭教徒入侵印度後，印度佛教仍存在相當長的時間。即使現在的東孟加拉（Bangladesh，孟加拉共和國）也有數十萬的佛教徒存在著，活躍地從事佛教活動；這並非是由錫蘭、緬甸傳來的佛教徒，而是從以前流傳下來的佛徒。因此印度佛教並非滅絕了，但是其數量從印度全體的人口來看顯得微不足道。佛教在印度滅亡的理由，是由於佛教喪失主體性，並藉由密教而印度教化；但是在印度獨立後於孟買地方興起的新佛教徒，對抗種姓制度的不合理而改宗佛教，似乎可以理解為是自覺到佛教本來立場的行動。 (29)下

第二節　龍樹與中觀派

龍樹的傳記

關於龍樹（Nāgārjuna）的出生年代，很多西洋學者主張是「西元一世紀或二世紀之人」⑮。不過在日本，由於宇井博士的推定，而盛行「西元一五〇～二五〇年左右的人」的主張⑯；大體上這是妥當的看法。在羅什所譯的《龍樹菩薩傳》裡，記載自龍樹滅後至那時為止已經過了百年以上，而羅什（Kumārajīva，鳩摩羅什，西元三四四～四一三年；但是有四〇九年歿之說、七十歲卒、六十歲死等異說⑰）到長安來是西元四〇一年，所以自此而逆

⑭ 參考木村竜寛〈近世印度仏教に於ける密語文學と空富爛那〉（《日本仏教學協會年報》三，一九三一年，頁三二二以下）。

⑮ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》頁七五七，註七。以及參考下一註拉莫特《大智度論フランス語譯》第三冊，Introduction p. l, footnote.

推，龍樹在西元三〇〇年以前去世。其次，羅什翻譯了《中論》，其中附有青目的註釋，羅什在年少時由莎車王子須利耶蘇摩（Sūryasoma）得到《中論》，所以附有青目註的《中論》的成立可以看作是在西元三五〇年以前。羅什在那時除了《中論》以外，也由須利耶蘇摩得到《百論》、《十二門論》，青目因爲是在須利耶蘇摩以前的人，所以可以視青目爲西元三〇〇年前後的人。還有羅什所譯的《百論》雖是提婆（Āryadeva，聖提婆）之作，但其中附有婆藪開士（Vasu）的註釋，因爲須利耶蘇摩擁有附有婆藪之釋的《百論》，所以婆藪也是須利耶蘇摩以前的人，而因爲提婆是龍樹的弟子，所以可以認爲是龍樹、提婆、婆藪、須利耶蘇摩、羅什的傳承。在這個法系中，如果婆藪看作是西元三〇〇年左右的人，自此而逆推，則視龍樹於西元二五〇年左右去世，是合理的看法。

下(32)

接著在青目的《中論註》中，第二十七品的註釋（T 30.36a）引用了提婆的《四百觀論》（*Catuḥśataka*），因此可視提婆爲青目之前的人。所以在這個情形下，也可以考慮爲龍樹、提婆、青目、須利耶蘇摩的法系，而若以青目爲西元三〇〇年前後的人，則認爲龍樹是西元二五〇年左右去世似乎是妥當的。因此宇井博士認爲龍樹是西元一五〇～二五〇年在世，提婆較此晚二十年，而以其生卒年代爲西元一七〇～二七〇年。根據《提婆菩薩傳》，由於提婆嚴厲破斥外道，招致怨恨而被殺害，因此他或許很短命也說不定，但是上述的生卒年代是一般學者所採用的。

根據《龍樹菩薩傳》，龍樹是南印度出身的婆羅門。龍樹自幼年時代起

---

⑯ 宇井伯壽〈三論解題〉(《國譯大藏經》論部第五冊，一九二二年)。拉莫特推定龍樹的年代為西元二四三～三〇〇年。É. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962. Introduction pp. 70-77; do, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, Louvain, 1970, Introduction p. li-lv. 羅賓森則以為龍樹是活躍於西元三世紀的人。R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Milwaukee & London, 1967, p. 25. 但芬加陀羅曼難（K. Venkata Ramanan）則以為龍樹是西元五〇～一二〇年左右的人。K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra*, Varanasi, 1971, p. 30.

⑰ 關於鳩摩羅什的年代，參考塚本善隆〈仏教史上における肇論の意義〉(《肇論研究》，一九五五年，頁一三〇以下)。

就很聰明，年少時即已通達當時的一切學問，名聲廣傳於四方。青年時代龍樹修隱身術，潛入王宮縱慾於享樂，反而悟到欲爲禍因，而於佛教出家。龍樹即入山詣一佛塔而出家受戒，並於三月間精通小乘的三藏，更爲求經典入雪山，於山中之塔一老比丘授以大乘經典；學此而知實義，但是尚未得通利，所以周遊天下以求餘經。然後由於大龍菩薩的引導，自海中的宮殿得授方等深奧經典。研究之後達諸深義，得無生之二忍。 (33)下

以上雖是傳說，並非嚴密的史實，但是似乎反映了某種程度的事實；或許龍樹在出家以後遊歷諸所，求大乘經，進行研究修行。在玄奘的《大唐西域記》卷十裡也說到龍樹住過南印度之事，並提到南印度的憍薩羅國（Kosala）的引正王（Śātavāhana）皈依龍樹，爲他在黑蜂山（Bhramaragiri）建了窟院精舍（藏傳多羅那他《印度佛教史》中說龍樹住吉祥山〔Śriparvata〕）。龍樹有《勸誡王頌》（*Suhṛllekha*）、《寶行王正論》（*Ratnāvalī*），說國王所應留心的事及爲政之道，因此龍樹與南印度關連很深，國王皈依之事應是事實。

龍樹的著作

《龍樹菩薩傳》中舉出龍樹的著作：對大乘經典的優波提舍（解釋）十萬偈、《莊嚴佛道論》五千偈、《大慈方便論》五千偈、《中論》五百偈、《無畏論》十萬偈（《中論》出自其中）。其中對大乘經典的優波提舍似乎是指《大智度論》（Mahāprajñāpāramitopadesa）百卷，《大智度論》是《大品般若經》的註釋。根據僧叡對此作的〈序〉，說本書的梵本有「十萬頌」，略去三分之二而譯爲百卷。《大智度論》稱爲「優波提舍」之事，最近也被確認。 (34)下

其次，《中論》五百偈是指《中論》的偈文。偈文雖是龍樹之作，但註釋則是後人之作。在現在的梵本裡，偈文稱作《根本中頌》（*Mūlamadhyamaka-kārikāḥ*），大約是五百偈，但漢譯有四四五偈，梵本有四四八偈。附有青目註的漢譯《中論》是最古的註釋，藏譯中有《無畏註》（*Akutobhayā*）⑱傳爲龍樹之原作，但未確定。漢譯方面還有清辨的《般若燈論釋》、安慧的《大乘中觀釋論》十八卷，清辨的《般若燈論釋》現存有

藏譯（*Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*）⑲。藏譯此外還有佛護的註釋及月稱的註釋，月稱的註釋梵文現存有《淨明句論》（Prasamapadā）⑳，據此也可知龍樹《中論偈》的梵文，成爲《中論》研究的基礎文獻。在佛護及月稱的系統與清辨的系統裡，因爲對《根本中頌》的解釋不同，龍樹的思想系統，亦即中觀派（Mādhyamika）便分裂爲兩派㉑。安慧的《大乘中觀釋論》，在大正大藏經中只收前半九卷，而卍大藏經裡則收錄全部十八卷。此書作爲唯識系統對中論的註釋是很重要的，但是還沒有進行充分的研究。還有《龍樹菩薩傳》裡所說的《無畏論》十萬偈、《莊嚴佛道論》五千偈、《大慈方便論》五千偈等，是指什麼並不清楚。

下(35) 關於龍樹的著作異說很多。多羅那他舉出五部作爲龍樹的著作，即：

1. 《根本中頌》（*Mūlamādhyamika*）
2. 《六十頌如理論》（*Yuktiṣaṣṭikā*）
3. 《空七十論》（*Śūnyatāsaptati*）
4. 《迴諍論》（*Vigraha-vyāvartanī*）
5. 《廣破論》（*Vaidalya*）㉒

布頓（Bu-ston）再加入《言說成就》（*Vyavahārasiddhi*，或許這與《龍樹

⑱ 北京版西藏大藏經 No. 5229. *Mūlamadyamaka-vṛtti-akutobhayā*. 德譯為： Max Walleser, *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, Nach der Tibetischen Version Übertragen,* Heidelberg, 1911. 日譯為池田澄達《根本中論疏無畏論譯註》，東洋文庫論叢一六，一九三二年。寺本婉雅《竜樹造中論無畏疏》，一九三七年。

⑲ 北京版西藏大藏經 No.5253. 安井廣濟《中觀思想の研究》，一九六一年，為藏譯《般若燈論釋》第二十五章的部份翻譯。 Y. Kajiyama, Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel) (*WZKSO*. VII, 1963; VIII, 1964). 一鄉正道〈中觀派と勝論．正理學派との對論〉，第十八章的部份翻譯（《東方學》三四，一九六六年）。梶山雄一〈知恵のともしび（中論清弁釋）第十八章〉（長尾雅人編《世界の名著》二，《大乘仏典》，一九六七年）。江島惠教〈Bhāvaviveka 研究 —— 空性論証の論理を中心として ——〉一、二，《東洋文化研究所紀要》五一、五四，一九七〇、一九七一年）。《デルゲ版チベット大藏經論疏部．中觀部二》，世界聖典刊行協會刊，在自次頁八列舉了研究文獻。

菩薩傳》所說的「大慈方便論」有關），而說六論㉓，但是他還舉出《寶行王正論》（*Ratnāvalī*）、《大乘寶要議論》（*Sūtra-sumnccaya*）、《龍樹菩薩勸誡王頌》（*Suhṛllekha*）等㉔。然而理查・羅賓森（Richard H. Robinson）在布頓六論之外舉出《寶行王正論》（*Ratnāvalī*）、《四讚歌》（*Catuḥstava*）、《因緣心論頌》（*Pratītyasamutpādahṛdaya*）、《大乘二十頌論》（*Mahāyāna-viṃśaka*）、《大乘破有論》（*Bhava-saṃkrānti-śāstra*）、《龍樹菩薩勸戒王頌》（*Suhṛllekha*）㉕。

---

⑳ 梵本的出版是，De la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti,* St.-Pét. 1913, Reprint 1969; P.L. Vaidya, *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary Prasannapadā of Candrakīrti,* Buddhist Sanskrit Texts No. 10, Darbhanga 1960; J.W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamaka-kārikāḥ,* Madras, 1977. 藏譯有：北京版 No. 5224, 德格版 No. 3824。
翻譯有：Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa,* Leningrad, 1927, Chaps. 1, 25; Stanislaw Schayer, Feuer und Brennstoff, (Rocznik Orientalistyczny 7, 1929-30, Chap. 10); S. Schayer, *Ausgewählte Kapital aus der Prasannapadā,* Krakowie, 1931, chaps. 5, 12-16; É. Lamotte, *Mélanges chinois et bouddhiques IV*, Bruxelles 1936, Chap. 17; J.W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā, Paris,* 1949, Chaps. 18-22; Jacques May, *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti,* Paris, 1959, Chaps. 6-9, 11, 23, 24, 26, 27; Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay,* Tokyo, 1970. 日譯方面有：羽溪了諦〈中論頌和譯〉(《國譯一切經・中觀部》一)，一九三〇年。宇井伯壽〈中論頌和譯〉(《東洋の論理》，一九五〇年)。荻原雲來〈プラサンナパダー和譯〉(第十二～十七章)(《荻原雲來文集》，一九三八年)。山口益《月稱造中論譯 I》(第一～二章)，一九四七年；《月稱造中論譯 II》(第三～十一章)，一九四九年。金倉円照〈月稱による竜樹の時間論〉觀時品和譯(《福井博士頌壽記念東洋思想論集》，一九六〇年，頁一五一以下)。長尾雅人《明らかなことば(中論月稱釋)》第十五章(《世界の名著》二，《大乘仏典》，一九六七年)。本多惠〈プラサンナパダー第一八～二〇、二四、二五章和譯〉(《同朋大學論叢》三七～三八，一九七七年十二月、一九七八年六月)。S. Yamaguchi, *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti,* Part 1 Sanskrit-Tibetan, Part 2 Tibitan-Sanskrit, Kyoto, 1974.《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部一》，世界聖典刊行協會刊，參考目次頁二。

㉑ 宮本正尊《根本中と空》，一九四一年，頁一一六。山口益《般若思想史》，一九五一年，頁一四四以下。野澤靜証〈中觀兩學派の對立とその真理觀〉(宮本正尊編《仏教の根本真理》，一九五六年，頁四五五以下)。

㉒ A. Schienfner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in India,* St. Petersburg, 1869, S. 302.

㉓ E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston,* Heidelberg, 1931, Part 1. pp. 50-51.

㉔ E. Obermiller, *History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston,* Heidelberg, 1932, pp. 125-126.

㉕ R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China,* Madison, Milwaukee, and London, 1967, p. 26.

月稱在《中論頌讚》(*Madhyamakaśāstrastuti*)中舉出了《大乘寶要義論》(*Sūtrasamuccaya*)、《寶行王正論》、《四讚歌》、《中論頌》(*Madhyamakaśāstra*)、《六十頌如理論》(*Yuktisaṣṭikā*)、《廣破論》(*Vaidalyasūtra*)、《空七十論》(*Śūnyatāsaptati*)、《迴諍論》(*Vigrahavyāvartanī*)八種龍樹著作㉖，羅賓森考慮以上諸說，視《中論頌》、《空七十論》、《六十頌如理論》、《迴諍論》、《廣破論》、《寶行王正論》、《四讚歌》、《因緣心論頌》、《大乘破有論》爲龍樹的著作㉗。宇井博士認定爲龍樹的著作更多，舉出以下十二種㉘：

下(36)

1. 《中論頌》(*Mūlamadhyamaka-kārikāḥ* 梵・藏・漢)
2. 《十二門論》(漢)
3. 《空七十論》(*Śūnyatāsaptati* 藏)
4. 《迴諍論》(*Vigrahavyāvartanī* 梵・藏・漢)
5. 《六十頌如理論》(*Yuktisaṣṭikā* 藏・漢)
6. 《廣破論》(*Vaidalya-prakaraṇa* 藏)
7. 《大智度論》(漢)
8. 《十住毘婆沙論》(漢)
9. 《大乘二十頌論》(*Mahāyāna-viṃśikā* 梵・藏・漢)
10. 《菩提資糧論頌》(漢)
11. 《寶行王正論》(*Ratnāvali* 梵・藏・漢)
12. 《龍樹菩薩勸誡王頌》(*Suhṛllekha* 藏・漢)

㉖ Madhyamakaśāstrastuti retourvé par G. Tucci et publié par J. de Jong dans Oriens Extremus, IX, 1962, pp. 47-56; É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse,* Tome III, Louvain, 1970, Introduction p. xliii.

㉗ R.H. Robinson, ibid. p. 27. 長尾雅人博士舉出西藏所傳的六理聚及《大智度論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》等，作為龍樹的著作(《世界の名著》二，《大乘仏典》，一九六七年，頁四十五)。

㉘ 宇井伯壽《印度哲學史》，一九三二年，頁二八七。

在這些當中，《中論頌》雖是龍樹的主要著作，但此外《空七十論》、《迴諍論》、《六十頌如理論》、《廣破論》、《寶行王正論》、《龍樹菩薩勸誡王頌》等也是諸學者認定爲龍樹著作的。但是《空七十論》與《廣破論》㉙只有藏譯，不曾漢譯，而《迴諍論》㉚與《寶行王正論》㉛也有梵本，這兩個著作在月稱的《淨明句論》裡也當作是龍樹的著作而引用，所以應該是龍樹所作沒錯。《大乘二十頌論》雖然也有梵藏漢本，但是也有懷疑此爲龍樹之作的學者㉜。《空七十論》與《六十頌如理論》是簡潔地歸納中觀思想要諦之作，《空七十論》唯有藏譯，藏譯中有月稱之註㉝。《六十頌

(37)下

㉙山口益〈竜樹論師の七十空性偈〉(《大谷大學仏教研究》五、六，一九二四～一九二五年)，〈竜樹造七十空性偈に对する文獻學的研究〉(《山口益仏教學文集》上，一九七二年，頁五以下)，〈正理學派に对する竜樹の論書〉(《中觀仏教論考》，一九四四年)。

㉚K.P. Jayaswal & Rāhula Sāmkṛtyāyana, Vigrahavyāvartanī by Āchārya Nāgārjuna with the auhtor's own commentary, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society,* vol. 23 pt. 3, 1937; E.H. Johnston & Arnold Kunst, The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary. *Mélanges Chinois et bouddhiques,* vol. 9. 1948-51, Bruxelles 1951, pp. 99-152.

翻譯：S. Yamaguchi, Traité de Nāgārjuna, pour écarter les vaines discussions〈Vigrahavyāvartanī〉, traduit et annoté, *JA.* CCXV, 1929.(收錄於《山口益仏教學文集》上，1972年)。G. Tucci, Pre-Diṅnāga, Buddhist texts, texts on logic from Chinese sources, *GOS.* Vol. XLIX, Baroda, 1929. 山口益〈迴諍論學の註釋的研究〉(《密教文化》七～十、十二，一九四九～一九五〇年。還收錄在《山口益仏教學文集》下，一九七三年)。梶山雄一《論爭の超越》(《世界の名著》二《大乘仏典》，一九六七年)。梶山雄一〈迴諍論〉(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。

㉛梵本及英譯：G. Tucci, The Ratnāvalī of Nāgārjuna, *JRAS,* 1934, pp. 307-325, 1936, pp. 237-252, 423-435. 日譯：瓜生津隆真〈ラトナーヴァリー〉(《世界古典文學全集》六〈仏典Ⅰ〉，一九六六年)。同《寶行王正論》(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。和田秀夫〈寶鬘論の内容概觀〉(《大谷學報》二三之五)。同〈仏教の政道論・特に Ratnāvalī に於ける王道〉(《日本仏教學會年報》一八，一九五二年)。

㉜梵本及英譯：G. Tucci, Mahāyāna Viṃśikā of Nāgārjuna, *Minor Buddhist Texts* Pt. 1, p. 193ff. *Serie Orientale Roma* IX, Roma, 1956; S. Yamaguchi, Nāgārjuna's Mahāyānaviṃśikā (An English Translation with notes), *The Eastern Buddhist* vol. 4, Nos. 1, 2, 1925; vol. 5, Nos. 2, 3, 1930. 日譯：瓜生津隆真〈大乘二十頌論〉(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。圖齊在上述的梵文出版解題中，指出梵、漢、藏的典籍的差異，但以為並無否定龍樹作的決定性根據，不過同時也沒有積極肯定的證據。羅賓森也是同樣的看法。Richard H. Robinson, ibid. p. 27; Vidhusekhara Bhattacharya, Mahāyānaviṃśakā of Nāgārjuna, Reconstructed Sanskrit Text, Tibetan and Chinese Versions, *Visva-Bharati Quarterly,* vol. 8, pts. I, II, 1931.

如理論》在漢譯裡只有偈頌，但在藏譯中有月稱的註釋㉞。

《迴諍論》是對阿毘達磨、正理學派等的論難，龍樹加以破斥，而闡明空的思想的作品㉟。此書由偈文七十頌與註釋所成，兩者都被認定為龍樹的眞作。本書及《廣破論》(*Vaidaiysā*，經〔sūtra〕及論〔prakaraṇa〕都視為是龍樹之作)㊱利用邏輯學破斥邏輯學的思辨，所以成為印度初期邏輯學研究的貴重資料。還有在印度初期邏輯學的研究中，《方便心論》一卷也是重要的；此書也歸為龍樹之作，但根據宇井博士的研究此並非龍樹之作，而認為是龍樹以前的小乘教徒之作㊲。《大乘二十頌論》是將「一心、唯心」的思想簡潔地歸納之作，有「世間如畫師」等與華嚴經有關的言說，應該是祖述《華嚴經》思想之作。雖是小部作品，在梵、藏、漢的內容上有若干不一致，但是並沒有特別否定龍樹作的理由。而接受《華嚴經》思想這點，在《十住毘婆沙論》可見到其關聯。

下(38) 問題是唯有漢譯現存的《十二門論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《菩提資糧論》，其中《十二門論》是作十二偈而成十二門，並於此附上註釋的小論書。偈文與《中論頌》一致的很多，思想上也是繼承中論，但是此論既無藏譯，也沒有為其他論書所引用，在頌的說明方法上也有問題，所以懷疑是否為龍樹之作㊳。

㉞ 譯自藏譯的日譯：瓜生津隆真〈六十頌如理論〉(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。山口益〈竜樹造六十頌如理論の註釋的研究〉(《中觀仏教論考》所收，一九四四年)。瓜生津隆真〈ナーガールジュナ研究(1)——空性と縁起について——〉(《名城大學人文紀要》一四，一九七三年十月)。同〈ナーガールジュナ研究(2)〉(《京都女子大學人文論叢》二三，一九七四年，頁一三〇——六〇)。

㉟ 參考宇井伯壽〈正理學派の成立並に正理經の編纂年代〉(《印度哲學研究》第一，一九二四年，頁九以下)，以及註㉚。

㊱ 譯自藏譯的日譯是，瓜生津隆真〈ヴァイダルヤ論〉(《大乘仏典竜樹論集》一四。一九七四年)。山口益〈正理學派に對する竜樹の論書、ヴァイダルヤ(Vaidalya)について〉(《中觀仏教論考》，一九四四年，頁一一一以下)。

㊲ 宇井伯壽〈方便心論の註釋的研究〉(《印度哲學研究》第二，一九二五年，頁四七三以下)。

㊳ 安井廣濟〈十二門論は果して竜樹の著作か〉(《印仏研》六之一，一九五八年)。安井廣濟前引書，頁三七四以下。

其次，最近也懷疑《大智度論》(Mahāprajñāpārāmitopadeśa)是否爲龍樹所作。《大智度論》是《大品般若經》的註釋，所以是解說《般若經》旨趣的論書，亦即是「別申般若」之論；相對地《中論》是賦予大乘佛教基礎的論書，而稱爲「通申大乘」之論。《大智度論》是《大品般若經》的註釋，但並非僅止於此，而是相互關連進行佛教所有部門的解說，如佛教百科全書般錯綜複雜，作爲傳達初期大乘佛教教理之作而擁有重要的價值。《大智度論》疑非龍樹所作，是基於以下的理由：第一，龍樹傳爲住於南印度，但是《大智度論》的內容卻與西北印度關係很深，對南印度反而表示輕蔑；《大智度論》中詳說說一切有部的教理，而予以批判，但是說一切有部是興盛於西北印度的部派；還有在《大智度論》中豐富地說到本生故事，但那些故事全部都是與西北印度的地名結合。其次，在《大智度論》中引用龍樹弟子提婆(Āryadeva)的《四百觀論》，也引用傳爲繼提婆之後的羅睺羅跋陀羅(Rāhulabhadra)的著作，所以以爲《大智度論》的作者是在其後出現的人；還有在《大智度論》中可見到與《十住毘婆沙論》相矛盾的教理，而且《大智度論》只有漢譯本，既無梵本、藏譯，也未爲其他典籍所引用；月稱也並未認定此爲龍樹之著作。從這些理由，認爲《大智度論》是由起先在說一切有部出家，後來轉向大乘的中觀派的人於西元四世紀初在西北印度所作的，這是拉莫特教授之說[39]。對此，干潟龍祥博士以爲在《大智度論》中有譯者羅什的添加，上述的矛盾被認爲是羅什添加的部份，而將這些部份除去之後的原典則是龍樹之作[40]。但是縱使否定《大 (39)下

[39] É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna,* Tome III, Lovain 1970, Introduction pp. v-l. 參考拙論〈ラモット教授大智度論のフランス語譯について〉(《印仏研》一九之二，一九七一年三月，頁四三二以下)。Cf. Robinson, ibid. pp. 34-39. 大智度論經由拉莫特法譯至卷三十一末為止（譯按：此時第五冊尚未出版，所以只列至第四冊為止)。É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna,* Tome I, (Chaps. 1-15), Louvain 1944; Tome II (Chaps. 16-30), Louvain 1949; Tome III (Chaps. 31-42), Lovain 1970; Tome IV (Chaps. 42-48), Louvain 1976.

[40] 干潟竜祥〈大智度論の著者について〉(《印仏研》七之一，一九五八年，頁一以下)。R. Hikata, On the Author of "Ta-chih-to-lun", Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitāsūtra, Introductory Essay, p. lii ff. Fukuoka, 1958.《大智度論》的研究書：K. Ventaka Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Māhaprajñāpāramitāśāstra,* Vermont & Tokyo, 1966; M. Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra,* Tokyo, 1969.

智度論》爲龍樹之作，但無疑地《大智度論》是印度撰述的作品，而其原名爲 *Mahāprajñāpāramitopadeśa* 也已由拉莫特教授所論證；它作爲傳達初期大乘佛教教理的論書而擁有重要的價值。

其次，《十住毘婆沙論》十七卷只現存漢譯，梵、藏俱缺。此論是《十地經》到第二地爲止的註釋，到第二地就截止；就這點來看是未完成，但在內容上全體分作三十五品，闡明在家菩薩、出家菩薩修行的心得，特別是其戒律生活；就這點來說則可以看作是完整的論書㊶。《十住毘婆沙論》引用許多《郁伽長者經》，以此爲主要依據更引用了《寶頂經》、《般舟三昧經》、《如來智印經》等說阿彌陀佛的經典，特別是〈阿惟越致相品〉與〈易行品〉中引用《如來智印經》的「不退菩薩的五法」，據此而指明有兩種菩薩：進於不退位的漸漸精進菩薩，與非大丈夫志幹的儜弱怯劣的敗壞菩薩，爲了儜弱怯劣菩薩，開設阿彌陀佛的他力方便法門；這點給予中國、日本的淨土教很大的影響。此書所說的教理、引用經典㊷，顯示出與《大智度論》有相當的差異，但這不是中國撰述，而是由印度的原典所譯出的，從內容上來看似乎沒錯。還有在內容上也說到與《中論》共通的思想㊸，因此雖然梵文原典與藏譯不存，但是未發現非龍樹著作的傳說之根據，所以可以認爲是龍樹所作。

下(40)

其次，《菩提資糧論》六卷也只存漢譯。此書作偈爲龍樹之作，註釋爲自在比丘之作。在本論中，說到爲了得到成佛的證悟，作爲其資糧的六波羅蜜、四波羅蜜、四無量心，還說明了三十二相業、百福莊嚴行。在戒波羅蜜的說明上也有與《十住毘婆沙論》一致的地方，也更與《華嚴經》的思想有關係。雖然作爲菩提心、菩提資糧之研究的論書是很重要的，但這是否是龍

㊶ 拙論〈大乘仏教の教団史的性格〉（宮本正尊編《大乘仏教の成立史的研究》，一九五四年，頁四五一以下）。

㊷ 引用經典表，參考 M. Saigusa, ibid. pp. 45-49。三枝充悳〈十住毘婆沙論への引用と物語 ── 大智度論との比較 ──〉（《仏教學》二，一九七六年，頁一～二十五）。

㊸ 宮本正尊〈漸漸精進菩薩の五不可得と中論との對照〉（《大乘と小乘》，一九四四年，頁六六二以下）。

樹的眞作，還有詳細研究的必要。

在藏譯、漢譯裡，以上之外歸於龍樹之作的也很多。羅賓森以爲是龍樹之作的《因緣心論頌・因緣心論釋》（*Pratītyasamutpāda-hṛdaya-kārikā, vyākhyāna*）、《大乘破有論》（*Bhavasaṃkrānti*），也在藏、漢兩方都有翻譯。還有《四讚歌》（*Catuḥstaua*）無漢譯而有藏譯，梵文也發現了一部份㊹，這在西藏也認爲是龍樹所作。此外歸於龍樹的著作也很多，但眞僞的判定很困難。不過主要著作是《根本中頌》（《中論》），所以以下打算以此爲中心簡單說明其思想。 (41)下

緣起與空

龍樹在《中論》的開頭說，皈依於宣說「吉祥的緣起」的佛陀。亦即在《中論》歸敬序中敘述道：「不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，而善能使諸戲論寂滅的吉祥的緣起，於宣說此緣起而在種種說法者之中最勝的正覺者，我致以最敬禮。」以爲佛陀的根本思想是「緣起」，而以解明緣起作爲撰述《中論》的主要目的；這顯示龍樹正確地繼承了原始佛教。但是此緣起以「八不中道」來理解，顯示出他的立場較原始佛教以「十二緣起」爲立場更前進一步。在原始佛教裡也說了中道，例如在《初轉法輪經》裡說「苦樂中道」，在《相應部》裡說關於自我的連續與非連續的「不常不斷」之中道、「非有非無」之中道，因此《中論》的「八不中道」是繼承這個傳統的，但是就其基礎有「空」的思想來說，則是繼承了《般若經》的思想。

《中論》以二諦爲立足點，這是接受了《大品般若經》卷二十五的「菩薩摩訶薩住二諦中爲眾生說法，世諦、第一義諦」㊺。《大品般若經》卷二十二裡說，世諦之「如」與第一義諦之「如」相同，亦即以世諦與第一義諦所 (42)下

㊹ G. Tucci, Two Hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna, *JRAS,* 1932, cf. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* Part 1, p. 233, IV, Catuḥstavasamāsārtha of Amṛtākara, Roma, 1956.

㊺ 關於大乘經典的二諦，參考：西義雄〈初期大乘仏教の本義と其の二諦說〉（《初期大乘仏教の研究》，一九四九年，頁一七三以下），及〈真俗二諦說の構造〉（《仏教の根本真理》，一九五六年，頁一九七以下），安井廣濟〈真俗二諦說の意義〉（《中觀思想の研究》所收）。

要呈現的眞理雖然是相同的，但方法卻不同。就根本而論，沒有所謂眾生的實體，正如所謂「二諦中眾生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，爲眾生說法」，二諦中有方便（upāyakauśalya，善巧方便）的智慧，立足於此方便，而眾生（世俗諦）受到認可，但此方便是由般若波羅蜜的實踐而生的；這就是第一義諦。在《中論》第二十四品裡，將此思想闡述爲「諸佛依二諦，爲眾生說法。一以世俗諦，二第一義諦」，而接受此《般若經》之說。

世間的存在皆是無常而變化，因此任何東西都無法以「此物」來掌握。因爲在掌握的刹那，狀態就改變了；將無法掌握存在這點稱作一切皆空。以此空（śūnya）來理解存在 —— 亦即是法（dharma），是第一義諦（paramārtha-satya）的立場。因此存在在其本性上，並不是可以用有、無的形式來掌握的；這是所有時間上的存在者眞實的狀態。如此諸法雖是空，但是現象各式各樣地顯現，據此而形成時間上的世界。所謂空，雖也是眞實的，然而同時彼此相對的世界成立，也是事實；這是在緣起的相對關係上成立的「法」的狀態。認可相對地成立的個體的立場，是世俗諦（lokasaṃvṛti-satya）；這是於相對性中正確理解各個存在的立場。由於正確了知緣起（pratītyasamutpāda），而正確了知「依緣起而成立的法」（pratītyasamutpanna-dharma，緣已生法）的立場；在這裡可以正確了知基於彼此、善惡、苦樂等世俗的世界。

成爲此二諦之背景的，是「八不」的緣起。亦即從第一諦來說，一切雖是「無我」，但是在緣起的相關關係（相互觀待，parasparāpekṣā）裡，個體（諸法）相對地成立。緣起從八不的非有非無面來看，則成第一義諦；從有與無的角度來看，則成世俗諦的世界；龍樹如此以二諦與八不解釋了緣起，這是將緣起理解作「相互依存」（相互觀待）的意思。相互觀待雖是個體成立的條件，但是如果沒有相互觀待的個體，觀待就不成立，但是觀待的個體如果較先存在的話，就無法說相互觀待是個體成立的條件。亦即若無觀待的個體，則觀待不成立，但是若已有個體，觀待則成非必要的。所謂的「相互觀待」，含有無法以語言表達的內容，因此相互觀待的緣起超越了論理。無法以語言表現的眞實相，就是存在的實相 —— 亦即「諸法的實相」（dharmatā, tattvasya lakṣaṇam）。因此在《中論》裡，說明爲「諸法的實

下(43)

相，既無法以心來思惟，也無法以言語來表現。這是寂滅著，如涅槃一般。」（諸法實相者，心行言語斷。無生亦無滅，寂滅如涅槃）這是彼此的對立、善惡、苦樂等相對的價值都已滅去的世界，是空的世界。

以上龍樹的緣起解釋，由基於空的相互觀待，而正確說明了緣起的「緣」（pratyaya）。但是緣起之中也存有「起」（utpāda）的一面，在龍樹的理解中，「起」、「生」的意思較稀薄。 (44)下

中道與三諦

諸法實相（存在的眞實的樣態），因爲是超越思惟，無法以言語表現，所以稱爲戲論寂滅（prapañca-upaśama）。戲論也稱作分別（vikalpa），是指不完全的判斷。一般來說存在是時間性的，是流動的，但我們的認識（識〔vijñāna〕）並無法就流動的原樣直接加以認識，而將流動的存在改爲靜止的狀態來認識，此即「概念化」。在這裡，於判斷、認識與現實的眞實相之間，必然產生乖離，而且在這認識的背後，欲望、瞋怒、執著等煩惱在作用著。基於執著的有限認識，稱作「分別」，分別並沒有理解眞實相。在認識、判斷中，常含有論理上的矛盾，例如回顧變成老人的自己，而說「自己變了」的情況；如果變了的話則應該不得稱爲「自己」，只要自己是同一的，自己就不能變才對。亦即我們一方面認定自己同一，另一方面則認定自己在變化著。認識上產生矛盾，是因爲有就流動世界如實地知見的般若之理解，以及將同樣是流動的存在概念化而理解的識之認識；而在識的根本有「無明」。

中觀派在任何地方都指出潛藏於認識的矛盾，然後據此令人捨棄分別，此稱爲「破邪顯正」。破邪就是顯正，並非在破邪之後說顯正。雖說是正確的判斷，但若是積極地去解釋，在其中也可以被指出矛盾。根據中觀派的話，時間上的存在者、依緣起而成立的存在者，一方面擁有有限的一面，另一方面同時俱有永遠的性格、全體的性格。擁有此二性質的現象，就有限來理解的話即爲世俗諦的立場，就無限、全體來理解的話即爲第一義諦的立場。此世俗諦與第一義諦的調和，即是中道（madhyamā pratipad），但是中道消解於世俗諦與第一義諦中，而不是有作爲第三諦（眞理）的中道。於世 (45)下

俗諦認識現象（諸法）的是智（jñāna），但是因爲這是諦，所以識非捨去執著、無明而同化於「般若」不可。其次，於第一義諦中認識諸法的是般若（prajña,慧）。般若是了知永遠、全體的全體性直觀，也可以說是洞察力。智是了知有限者的認識主體，般若是了知無限者的智慧，依般若所知的法之本性是「空」。在這裡，失去了法的個別面、差別面。智認識有限者，而且爲了不執著於其對象，非得有般若的認識、空的洞察在裡面，而幫助識的認識不可。空的認識是「無執著、無分別」，識若失去般若的支撐，其認識則成爲執著，產生對自我的執著（我執）、對外界的執著（我所執），於此所認識的雖是個體，但不成爲法。諦觀於緣起的道理所成立的個體之處，可見到法；法是在永遠之相中所見的有限者。

下(46)

因此「空」並不是虛無的意思，空是就現象變化不停，因此無法掌握，與所謂的無常是一樣的。因爲一切是空，所以不是既無善也無惡，反而因爲存在的本性是空，所以緣起的道理才成立。空的活動有法則性，空與所謂的緣起是相同的。在《中論》（第二十四品第七偈）將這點分作空性（śūnyatā）、空的意義（śūnyatārtha）、空的作用（śūnyatā-prayojana）來說明㊻；龍樹也把於空所成立的個體稱作「假」（prajñapti，相對上成立的，因設施〔upādaya prajñaptiḥ〕）。法（存在）因爲是於無常轉變的空所成立的；所以縱使以特定的名字來稱呼，其名字也是「假名」。在《中論》（第二十四品第十八偈）裡，說緣起、空、假的關係爲，「我們把以緣起所成立的（眾因緣生法）說爲空性，此空性本身就是相對上的假，也是中道。」（眾因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義）而顯示空、假、中的三諦（但是在《中論》並無三諦之語，視此爲三諦的是天台大師智顗的立場）。

相當於先前二諦，空是第一義諦，假名是世俗諦。世俗諦是以言說所表現的眞理之意，然而中道是此空性與假名的別名，空性在主體上本身就是中道。所以吉藏以爲，第一義諦之中有中道，世俗諦之中亦有中道，還有在第

下(47)

㊻關於空性、空用、空義，參考《仏教學序說》頁一三九以下。

一義諦與世俗諦之中也有中道，而說眞諦中道、世諦中道、二諦合明中道，亦即主體地實踐緣起即是中道。這同時是無執著的實踐，一失去緣起的道理，空就會被誤解爲虛無，而第一義諦則失去諦（眞理）的意義。

雖然《大乘二十頌論》裡有「三界唯心」的思想，但《中論》裡唯心論並未明顯出現。不過《中論》的偈文裡使用了「分別」之語，這在唯識說成爲表示認識的迷妄性的重要概念。

在《中論》裡，緣起是以不生不滅等「八不」，空、假、中三諦，還有第一義諦與世俗諦來表示。接受此龍樹的二諦說而解明中道的，是上述吉藏（西元五四九～六二三年）的《中論疏》。相對地，月稱（Candrakīrti，西元六〇〇～六五〇年左右）的《中論註・淨明句論》（*Prasannapadā*）裡，則詳示包含於緣起之中的「相互依存」（parasparāpekṣā，也叫作觀待、因待），從相互因待來說明空性。而智顗（西元五三八～五九七年）則導入佛性思想，立中道爲第三諦，而說空、假、中三諦，在這點顯示出與前二者不同的新立場。稱此爲「圓融三諦」，而以「圓融」之語來表達緣起，但立三諦這點則與吉藏立場相異。不過在《中論》的解釋上，吉藏的理解近於龍樹。 (48)下

佛陀觀

在龍樹的時代，因爲《法華經》、《華嚴經》及《阿彌陀經》等宣說雄大佛陀的經典已存在了，所以可以認爲在他的佛陀觀裡反映出這樣的佛陀。佛陀觀自原始佛教時代起已經存在，《阿含經》中說，佛陀擁有倍於常人的身高（在中國作一丈六尺），身體是金色，具備三十二相，精神上具有十八不共法。而在《長阿含》的《大般涅槃經》裡說，因爲佛陀修了四神足，所以想要的話甚至也可以活過一劫，然後也說佛陀的本質是不能以形體來掌握的「法身」。但是佛陀在八十歲入涅槃了，因此在原始佛教時代，縱使具足三十二相，也是「生身」的佛陀，認爲是由父母所生，擁有肉體的佛陀。在此「生身」之外雖然說到「法身」（dhamma-kāya），但是指無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身。這是佛陀在證悟中得到的人格上的力量，這個力量也是一種法，而且因爲戒、定、慧都含有許多法，所以稱作「法的

聚集」(法身)。但是因爲佛陀也終將入於涅槃，所以關於這法身是有爲法還是無爲法，在後來的佛教中解釋產生分歧。

其次在佛傳文學、部派佛教時代中不只三十二相，也說到了八十種好。轉輪聖王也具足三十二相，但是八十種好只有佛陀與大力菩薩有。

下(49) 其次佛陀觀方面，過去佛的思想是重要的。與法合爲一體而成佛，但是這緣起法，傳爲不論如來出世不出世都是常住的（*SN*. XII，20. T 2.84b，及其他）。因此認爲悟到這個法而成了佛的人，在釋迦以前也一定有過，而說過去佛；這個思想已經出現在《阿含經》。《長阿含經》的《大本經》提到了過去七佛，《中阿含經》的《說本經》則說到了將來佛的彌勒（Maitreya）。雖是縱的關係，但到了佛傳文學的時代，就說同時他方世界的諸佛，出現了現在多佛的思想。根據《異部宗輪論》，在大眾部的〈本宗同義〉裡，說到願生惡趣的菩薩，即願生身的菩薩。還有關於佛德，大眾部說：「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義，如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」說了生身以上的佛陀。但是大眾部是基於什麼根據而主張此佛陀觀，其理論上的根據不明。

相對地，龍樹的佛陀觀則賦予大乘經典中出現的佛陀理論基礎。不過《中論》因爲說空，所以在其〈觀如來品〉裡說，如來超越了有無，是寂滅相，並沒有說積極的佛身論。說佛身論的主要是《大智度論》，即使《大智度論》非龍樹所作，也表現出此系統的思想。在《大智度論》卷九說佛身有

下(50) 二種，舉出法性身與父母生身。佛的法性身遍滿十方虛空，無量無邊，但是此佛身是有形的，色相端正，以像好莊嚴，有無量光明、無量音聲。聽法之眾也充滿虛空，但是此聽法眾也是法性身，所以說這不是生死眾生所見的。亦即證悟者的心純粹清淨，充滿智慧之光，此心見佛，此心本身就是佛。因爲心沒有形狀，於此所映出的佛身是無限大的。相對地，「父母生身」的佛陀是指由摩耶夫人所生的釋迦。「法性身」的佛陀遍滿十方，所以似指諸法實相本身，但是卻是人格的，以所有的功德來莊嚴，光明無量，而爲眾說法，所以是以智慧爲中心的佛陀；這是以悟道的心的層次來想的佛陀。《華

嚴經》的毘盧遮那佛，及《法華經》〈壽量品〉久遠實成的佛陀就相當於此。在後世分佛身爲三身之說中，相當於「報身」。

還有在《大智度論》卷十裡，分佛身爲神通變化身與父母生身，所以法性身也稱作神通變化身。這是神通遊戲，或許是自在地化作變化身而教化眾生的意思。還有在菩薩之中，也有生身菩薩與法身菩薩二種。文殊、普賢及觀音等大菩薩，因爲能自由地在自己想要的地方現身，所以並未擁有凡夫般粗重的肉身。在《大智度論》卷五裡，說菩薩得無生忍時，超越了輪迴的世界，自此以後的菩薩成爲法身，但是爲了教化眾生，以法身而於十方現身，因此這也是神通變化身，亦即法身菩薩不異佛陀。《大智度論》卷三十九裡 (51)下 以菩薩有二種，舉出隨業而生的菩薩及得法性身的菩薩。法性身的菩薩並非依前世之業而生，是爲了救濟眾生，以變化身生於三界，具佛功德，救濟眾生。

如上所述，根據《大智度論》，佛陀、大菩薩的本質是法性身，但是在《中論》的〈觀如來品〉中則說如來是寂滅相，其身無法分別有無。即諸法實相微妙寂滅，諸法實相的畢竟清淨是如來，但是此如來唯有以離分別、戲論的智慧才得以了知。

如上所述，龍樹的佛陀觀是二身說。

對後世的影響

龍樹被尊爲八宗之祖，在後世的佛教裡以龍樹爲宗祖的宗派很多，僅以此即顯示龍樹學問之廣。龍樹被稱爲中觀派（Mādhyamika）之祖，是基於《根本中頌》的學派，這同時是祖述《般若經》空的思想的學派。在中國還加上提婆的《百論》，而成爲以《中論》、《百論》、《十二門論》爲依的「三論宗」，或更加上《大智度論》的「四論宗」，還發展到天台宗的思想。在印度，中觀派也與瑜伽行派並列，在後世長期繁盛，但是中觀派並未繼承華嚴系統的思想。《十住毘婆沙論》、《大乘二十頌論》、《菩提資糧論》等說到華嚴思想，這些與空的思想一起影響到世親的思想，而與密教也在思想 (52)下 上相關聯。《十住毘婆沙論》的〈易行品〉是很有名的，其中表達了阿彌陀

佛的信仰，成爲淨土教的源流。

龍樹的思想雖多方面地發展，但直接的發展仍是中觀派。

提婆

根據羅什所譯的《提婆菩薩傳》，提婆（Āryacleua）傳爲南印度的婆羅門出身，但根據月稱對《四百論》的註釋，則說提婆是錫蘭出身，是王子，但捨王位而出家，來到南印度成爲龍樹的弟子。在《大唐西域記》卷十，說提婆住於珠利耶國（馱那羯磔迦與建志補羅之間的國家）城西的伽藍，與阿羅漢論議。提婆也稱作聖提婆，因爲是龍樹的弟子，所以其在世的年代推定爲西元一七〇～二七〇年左右。

下(53)

提婆的著作有《四百論》（*Catuḥśataka* ，四百觀）、《百論》、《百字論》等 ㊼ 。此外漢譯方面有《外道小乘四宗論》一卷與《外道小乘涅槃論》一卷，但都未被認爲是提婆的著作。藏譯在《四百論》以外，有《智心髓集》、《中觀迷亂摧破》、《迷亂摧壞正理因成就》、《心障清淨論》，但這些也沒有被視爲是提婆的著書 ㊽ ，因此提婆的著作是《四百論》、《百論》、《百字論》三書。其中主著是《百論》，《四百論》似乎也稱作「百論」。提婆一如素稱的「破外小」，破斥了外道與小乘，有激烈地破邪的特色。根據《提婆菩薩傳》，他因爲破邪太激烈，導致外道弟子的怨恨而被殺害。

《四百論》詳稱《菩薩瑜伽行四百觀論》（*Bodhisattva-yogācāra-Catuḥśataka*），也簡稱《四百論》（*Catuḥśataka*）、《四百觀論》㊾。是由四百偈所成，梵本雖不完整，但藏譯是完整的，現存有月稱的註。雖由十六章所成，但以二百偈分爲二部份，後半的二百偈八章稱爲「論諍的百義」，前半的二百偈八章則稱作「說法的百義」。前半的二百偈，在內容上是後半論諍百義

㊼ 宇井伯壽〈提婆の四百論と廣百論と百論〉（《印度哲學研究》第一，頁二六七以下）。山口益〈聖提婆に帰せられたる中觀論書〉（《中觀仏教論考》頁二五九以下）。同〈四百論破常品の要項 —— 有・存在の限界 —— 〉（《大谷大學研究年報》一四，一九六二年，後收於《山口益仏教學文集》下，一九七三年）。

㊽ 參考前註山口益博士論文，及山田竜城〈心障清淨論〉（《文化》三～八，一九三六年八月）等。

的方便說，擔任入門的角色，因此後半是獨立存在的，也有說第八章擔任後半序文的角色㊿。漢譯有玄奘所譯的《廣百論本》一卷，與附有護法註釋的《大乘廣百論釋》十卷，此書是後半八章的註釋。《四百論》冠上「菩薩瑜伽行」，而有唯識派的護法註釋，可以體察出《四百論》裡有自中觀過渡到唯識的橋樑的意義，或許是因爲在「破邪」上可以得出破斥妄分別的意義之故。所破的問題，是常住、自我、時間、見、根與境、邊執、有爲相。《四百論》也已發現梵文殘卷，自第八章到第十六章爲止已出版了藏譯對照。

其次，《百論》二卷唯有漢譯現存，附有婆藪的註釋 (51) 。根據僧肇的〈序〉，《百論》本來有二十品，各品有五偈，合爲百偈，但是省略後十品，只譯出前十品五十偈，所以本來應該有二十品。內容是捨罪福、破神、破一、破異、破情、破塵、破因中有果、破因中無果、破常、破空，破斥了數論、勝論、正理派。雖說是以破邪顯正爲立場，但也有作《四百論》入門書的意思。

(54)下

羅睺羅跋陀羅

繼提婆之法的人是羅睺羅跋陀羅。在西藏的傳承裡，有羅睺羅跋陀羅是龍樹之師之說，同時，多羅那他說提婆傳法給羅睺羅跋陀羅，《付法藏因緣傳》裡也說羅睺羅跋陀羅繼提婆之法。一般是視羅睺羅跋陀羅爲提婆之弟子，因此他的在世年代是西元二〇〇～三〇〇年左右。

羅睺羅跋陀羅並無得以稱爲著作的作品，但是有讚嘆般若的《讚般若波羅蜜多偈》（*Prajñāpāramitāstuti*）(52) 與讚嘆《法華經》的《妙法蓮華讚頌》

㊾ 梵本：Vidhushekhara Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva,* Calcutta, 1931. 山口益〈月稱造「四百觀論釋疏」(Catuḥśatakaṭīkā) の序について〉，〈聖提婆造「四百觀論」に於ける說法百義の要項〉(同收於《中觀仏教論考》)，〈四百論破常品の要項 —— 有・存在の限界 ——〉(參考註 ㊼)。世界聖典刊行協會刊行《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部二》，目次頁二～三。

㊿ 參考前註山口益博士的研究。

(51) 參考宮本正尊《昭和校訂百論論疏會本》(《仏教大系》，一九三七年)，及註 ㊼ 的宇井博士的研究。

（*Saddharmapuṇḍarīkastava*）[53]，前者爲《大智度論》所引用。在此之外也有他的讚頌，這從無著《順中論》、堅意《入大乘論》、眞諦譯的《攝大乘論釋》之中引用了他的偈文可知，據此也可知他是無著以前的人。還有吉藏的《中論疏》裡敘述羅睺羅跋陀羅釋八不時，作常樂我淨四德而說明，因此他也有《中論》的註釋。

但是羅睺羅跋陀羅的傳記、著作的詳細情形不明，還有在中觀派裡，如前所述，有對《中論頌》寫註釋的青目，以及註釋提婆《百論》的婆藪開士，但是他們的正確年代不明。此後出現了莎車（Yarkand）王子、須利耶蘇摩。

下(55)

下(56)

第三節　第二期的大乘經典

中期大乘經典

在龍樹之後，也述作了許多大乘經典，這由中國的譯經史可以窺知。還有在龍樹的著作中，如來藏思想、唯識思想並非顯明可見，這也似乎是表示宣說這些思想的經典是在龍樹以後完成的，而且在《大智度論》裡也並未明顯出現如來藏思想、唯識思想。作爲如來藏思想的經典，《如來藏經》、《不增不減經》及《勝鬘經》是重要的，明言悉有佛性的大乘《涅槃經》也屬於這個系統。相對地，唯識系統的經典，《解深密經》則是重要的，《大乘阿毘達磨經》也扮演了重要的角色。而《楞伽經》接受如來藏與唯識兩思

[52] 有二十一偈，附加在梵本《八千頌般若經》的開頭。在 Darbhaṅga 出版的《八千頌般若》梵本中，P.L. Vaidya 以此為龍樹之作，但是宇井博士論證了此為羅睺羅跋陀羅之作。宇井伯壽〈羅睺羅、即、羅睺羅跋陀羅〉（《印度哲學研究》第一，一九二四年，頁三四一以下）。還有這也被引用於《大智度論》卷十八（T 25.190bff）。藏譯（東北目錄一一二七）有龍樹作的《般若波羅蜜讚》，但兩者的異同不明。

[53] 在荻原、土田兩氏出版的《法華經》梵本裡，作為附錄而出版。U. Wogihara & C. Tsuchida, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Tokyo, 1935. 其〈序〉頁三十七有〈羅睺羅跋陀羅的妙法蓮華讚頌〉。

想，企圖綜合兩者；這些是中期大乘經典重要的典籍。

五大部

在這時代，大乘經典的叢書成立了，亦即《大般若經》、《大華嚴經》、《大寶積經》、《大集經》、《大般涅槃經》。在《大智度論》的時代，如此龐大的叢書尚未成立。《大智度論》本身是《大品般若經》的註釋，在其中引 (64)下 用了《小品（道行）般若》，因此整理《般若經》全體的十六會二十萬頌的《大般若波羅蜜多經》的成立是在此之後；這是由玄奘於西元六六〇～六六三年所譯出的《大般若經》六百卷。其次，《華嚴經》有關的經典，在《大智度論》中也將《十地經》、《入法界品》(《不可思議解脫經》) 當作獨立的經典而加以引用，因此編集《大華嚴經》(三十四品或三十九品) 應該也是在此之後。但是《華嚴經》在中國譯出沒較《大智度論》的譯出晚多久，由佛陀跋陀羅於西元四一八～四二一年之間譯出為六十卷三十四品的《大華嚴經》，因此其成立相當早。其後由實叉難陀於西元六九五～六九九年譯了八十卷三十九品的《大華嚴經》，藏譯則分作四十五品。

其次，《大寶積經》漢譯現存四十九會一百二十卷。這並非一個人譯出，是集竺法護以下許多人的翻譯，不足的部份由唐代的菩提流志加以補譯完成的。菩提流志新譯的是第二十六會三十九卷（現傳本是第二十七會），於西元七〇六～七一三年譯出，全體成為「四十九會一百二十卷」。傳說玄奘也帶回《大寶積經》的梵本，但是譯完《大般若經》而氣力衰微的玄奘，沒有譯大部經的力氣，僅自《大寶積經》中譯出《大菩薩藏經》二十卷而已。因此中國的僧眾們感嘆《大寶積經》與中國無緣，其後菩提流志再帶梵 (65)下 本來到中國（T 55.570b），不過《大寶積經》是何時何地編集成的並不清楚。藏譯的《大寶積經》(*Mahāratnakūṭa-dharmaparyāya*) 傳有十萬頌，與漢譯同是四十九會，順序也與漢譯大體相同（十八會與十九會互換）；藏譯是由印度、于闐、中國收集資料而完備[54]。

接著，《大集經》漢譯是十七品六十卷，已如前述[55]，是僧就於西元五八六年編集舊譯而成；這是僧就聽到闍那崛多的話，說西域的遮拘迦國有

大部的《大集經》，因此纂輯而成的（T 55.285b-c）。所以中亞即使有大部的《大集經》，但並不清楚如何反映於漢譯的《大集經》。另外，藏譯裡也有《大集經》，不過沒有像漢譯的《大集經》那樣包含許多品。其次，大乘的《涅槃經》四十卷，是由曇無讖於西元四一四～四二一年譯出的。較此稍早的西元四一七年，由法顯譯出《大般泥洹經》六卷，相當於曇無讖譯的前半十卷。藏譯也有《大般涅槃經》（*Mahāparinirvāṇa-sūtra*，東北目錄一二〇），對應於法顯譯本，是由梵文譯出的，但此外藏譯之中存有重譯漢譯四十卷本的《涅槃經》（東北目錄一一九）。無論如何，法顯本的成立很早，而將其增廣成爲四十卷本。不過在法顯本裡也有預想到四十卷本的記載，兩者的關係有必要做精密的研究。

以上，在《開元釋教錄》裡稱呼《大般若經》、《大華嚴經》、《大寶積經》、《大集經》、《大涅槃經》爲「五大部」（T 55.591b）或「五部大乘經」，這恐怕是中國所主張的。總之，這些作爲叢書而被整理，似乎是在龍樹以後的事情。

下(66)

涅槃經

曇無讖譯的《大般涅槃經》，開頭是初分五品十卷，但後來他得知西域有其後分，便前往于闐，取得之後回到姑藏翻譯。法顯所譯的六卷本《大般泥洹經》雖分爲十八品，但內容與曇無讖本的初五品十卷一致。法顯是在中印度的華氏城得到梵本的，所以這個部份在印度有梵本；這部份也傳到西藏而藏譯，因此曇無讖在于闐所得的後分或許是在西域增廣的。並未發現完整的大乘《涅槃經》的梵本，不過在《寶性論》的梵本裡引用了《涅槃經》四次，更在中亞及高野山各發現殘卷一葉 ㊺ ，這些同是包含於第四品〈如來性品〉的部份。總之，大乘《涅槃經》在西元四〇〇年以前已經存在，而前半的十卷則較此更古。然而，慧嚴與慧觀、謝靈運同在建康將曇無讖譯的四

㊹ 櫻部文鏡〈西藏譯大寶積經の研究〉（《大谷學報》一一之三）。
㊺ 參考原書上冊頁三七五。

十卷十三品對照法顯本，修正品數爲二十五品，改治了經文，修改爲三十六卷，稱此爲「南本」，先前的四十卷本則稱作「北本」。

還有，在《涅槃經》裡有若那跋陀羅譯的《大般涅槃經後分》二卷。此經說荼毘、分布舍利等，是補四十卷本所缺，但是因爲內容上與《長阿含》的《遊行經》有很多相合的地方，而認爲並非從梵本譯出的。在此之外，還有竺法護譯的《方等泥洹經》二卷，雖也是大乘的涅槃經，但是與四十卷本 (67)下 不同系統。還有智猛所譯的《泥洹經》二十卷（西元四二四—四三七年左右譯）雖然已經失傳，但是在考慮大乘《涅槃經》的成立上來說是重要的。

大般涅槃雖是「完全的涅槃」的意思，但也同時意味著佛陀的入滅；因爲佛陀因死而捨肉體，入於無餘依涅槃界。《阿含經》中也有《大般涅槃經》（漢譯《長阿含》裡是《遊行經》），但這是敘述佛陀晚年二年間行化的經典。不過這並非單是傳記，而是回答得到不死的佛陀爲何死去，解釋爲「化緣完了，任意捨命」。與此同系統的有《遺教經》（《佛垂般涅槃略說教誡經》），說到「如來法身常在而不滅也」。《遺教經》爲羅什所譯，文章典雅，在中國、日本自古即廣爲讀誦，產生很大的影響；此經與馬鳴《佛所行讚》的〈大般涅槃品〉內容上有很多一致的地方。

大乘的《涅槃經》受到《法華經》強烈的影響。《法華經》裡說佛壽長遠，但並未明言人有佛性。不過佛性思想潛在地包含於《法華經》中，繼承於《涅槃經》而顯說「悉有佛性」。《涅槃經》卷九舉出《法華經》之名，而傳述其受記思想，引用了〈壽量品〉的良醫喻。因此天台智者大師以爲《法華經》是大收穫，而《涅槃經》是捨落穗，稱爲「捃拾教」。亦即以爲《法華經》未說的地方，在《涅槃經》裡加以補說。 (68)下

佛性（buddha-dhātu 、 buddha-gotra）遍布在一切眾生的思想，雖是相

㊻ 宇井伯壽《寶性論研究》，頁三三二以下。還有自高野山發現的寫本，由高楠博士解讀，而載於大正藏（T 12.604）。中亞的梵本是： A.F.R. Hoernle, *Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan,* Oxford, 1916, pp. 93-97. 這裡面也有如來藏的用語，但在漢譯中相當於「如來秘密藏」（T 12.422b）。

通於佛陀所倡導「四姓平等」的主張，但要成立為教理則需要長久的歲月。《涅槃經》裡，即使完全斷絕善根（能行善的素質）的一闡提（icchantika）人也能成佛的主張，正顯示這個情形。一闡提雖也譯作斷善根，但其語義是指貪欲的人，貪圖利養，執著於世間的人的意思 ㊿ ；在此之上附加了「斷善根」的意思，以為如此的無信者也得以成佛，而祖述了《法華經》的無一不成佛的思想。還有在《涅槃經》裡，說明佛性有常住、安樂、我、清淨四德，而與世間是無常、苦、無我、不淨相異，這也可以看作是進一步闡明《法華經》法身常住、無有變異的思想。

《涅槃經》卷四引用了《首楞嚴經》，卷八引用了《般若經》，卷二十一引用了《佛雜華經》（華嚴經），卷七則有佛滅七百歲之語，關於如來藏也屢有言及。與先前《法華經》的引用合起來，這些都顯示《涅槃經》的成立較新，同時可以理解到，《涅槃經》使這些經典的思想得到發展。《涅槃經》裡提出這經典成立當時教界的種種問題，而予以論述，特別是也提出關於戒律的問題，嚴厲地批判戒律的紊亂。《涅槃經》所說的禁止食肉，十六惡律儀是有名的，因此《涅槃經》號稱為「扶律談常」的經典。還有在卷十四裡有雪山童子為了聽聞半偈而要捨命的事，同一卷裡有乳、酪、生酥、熟酥、醍醐的五味說，比喻大涅槃、佛性為醍醐；此經在各方面給予中國、日本佛教很大的影響。

下(69)

如來藏思想的源流

雖然在《涅槃經》裡也言及如來藏，但是說如來藏的經典主要的是《勝鬘經》（《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》），還有在此之前有《如來藏經》、《央掘摩羅經》、《不增不減經》等。《勝鬘經》因為是由求那跋陀羅於西元四三六年漢譯，所以是西元四〇〇年以前成立的。此後在唐代也由菩提流志譯出，也有藏譯 (58) ，最近《勝鬘經》的英譯也已刊行 (59) 。雖未發現梵本，

---

(57) 參考望月良晃〈一闡提とは何か〉（《印仏研》一七之二，一九六九年，頁一一二）。
(58) 月輪隆賢《藏漢和三譯合璧勝鬘經・寶月童子所問經》，一九四〇年。

但是《*Śikṣāsamuccaya*》及梵文《寶性論》裡有很多引自《勝鬘經》，將這些集中起來也有相當多的份量 ⑩ 。

如來藏（tathāgata-garbha）的研究，自梵文《寶性論》（*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*）發現以來，得到長足的進展，關於它的起源也已進行了詳細的研究 ⑪ 。如來藏是指爲眾生的貪瞋癡等煩惱所隱藏、覆蓋的法身、佛性（在纏位的法身），所以是屬於自性清淨心系統的思想。自性清淨心的思想已經可見於《阿含經》，還有《舍利弗阿毘曇論》、大眾部、分別論者都支持這個思想。這個思想也廣爲大乘經典所採用，可見於以《般若經》爲始的許多經典。心性本淨、諸法本淨的思想，可以說是所有大乘經典的根本思想 ⑫ 。

不過光是心性本淨說並不能成爲如來藏思想，而是如《勝鬘經》法身章所說：「如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」在與客塵煩惱的關係中存在的法身才是如來藏。在這一點，巴利的《人施設論》、《舍利弗阿毘曇論》所說的「性人」（gotrabhū），還有大乘佛教十地的第二種性地（gotrabhūmi）中所見的「性」（gotra）的思想是有貢獻的 ⑬ 。決定向聲聞道或向菩薩道前進的是性，在此性決定後而有修行。性的決定是在未悟之前，在有煩惱之間得以成佛的性就決定了；這裡可以了知性是在與煩惱的關連中所能想到的自性清淨心。還有，許多大乘經典裡有佛種（buddha-gotra, -vaṃśa）之語，又有「生於如來家」（tathāgata-kula）的思想 ⑭ ，「佛種」的想法是將種性的思想 (70)下

⑨ Alex and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, New York & London, 1974.

⑩ 宇井伯壽〈シナ譯勝鬘經と其梵文斷片〉、〈本論引用の諸經論〉(《寶性論研究》，一九五九年，頁三〇三以下，頁四三五以下)。

⑪ 高崎直道《如來藏思想の形成》，一九七四年。

⑫ 勝又俊教〈心性本淨說の發達〉(《仏教における心識說の研究》，一九六一年，頁四六三以下)。拙著《初期大乘仏教の研究》，頁一九六以下。

⑬ 高崎直道〈Gotrabhū と Gotrabhūmi〉(《金倉博士古稀記念·印度學仏教學論集》，一九六六年，頁三一三以下)。

⑭ 高崎直道〈華嚴教學と如來藏思想〉(《華嚴思想》一九六〇年，頁二九七以下)。中村瑞隆〈西藏譯如來藏經典群に表れた仏性の語について〉(《日本仏教學會年報》二五，一九六〇年)。香川孝雄〈仏種について〉(《印仏研》一七之一，一九六八年)。

推進一步。特別是《維摩經》的〈佛道品〉(T 14.529c,549a-b,575b-c) 裡有如來種 (de bźin gśegs pa rnams kyi rigs, tathāgata-gotra) 之語，但《維摩經》裡說有身是如來種，無明有愛是如來種，貪瞋癡是如來種，而說就是在煩惱之中才有如來種。而且將此比喻為，高原的陸地不生蓮華，唯有在卑溼的淤泥中才生蓮華；這裡明顯地將蓮華比喻為從煩惱之中出現的佛性、法身。這由卑溼淤泥之中生出蓮華的經文，也原封不動地存於最古翻譯的《遺日摩尼寶經》，此經之後接著說：「從愛欲中生菩薩法。」(T 12.191b) 將佛的本性、菩薩的本性（菩薩法）比喻作蓮華的思想，已存在於大乘古老經典中。

下(71) 此《遺日摩尼寶經》是梵文《寶頂經》的最古譯本，後來成為《大寶積經》母胎的經典 ⑥⑤ 。

而且在《維摩經》裡，此說之後有「智度菩薩母，方便以為父」的有名經文；這表示菩薩由般若波羅蜜與方便出生。然而「如來藏」的語詞是與出生有關係的語詞，如來藏的藏 (garbha) 是胎的意思，在出生這點上，也非考慮「佛子」(buddhaputra)、「生如來家」的思想不可。佛子是從佛所生之子的意思，在《十地經》、《法華經》〈方便品〉等反覆地說到了。這與《法華經》〈譬喻品〉所說：「三界無安，猶如火宅……今此三界，皆是我有。其中眾生，悉是吾子。」(T 9.14c) 佛陀的大慈悲精神有關。《涅槃經》也說佛陀哀憫眾生如一子，《涅槃經》卷十六說到了「極愛一子地」。雖然親鸞將此一子地說作是佛性，但是一子地中也包含佛子的想法。

在「佛子」的想法上，有從佛所生之子的看法，這個意思的佛子已可見於《阿含經》的思想。說舍利弗是法將，從如來之口所生，也說阿羅漢們是佛陀之子 ⑥⑥ 。這個思想在《般若經》裡，也以須菩提是佛的隨生者 (anujāta) 的型態繼承下來 ⑥⑦ 。在眾生是從佛所生者的意義下，如來因而是

---

⑥⑤不過梵本 *Kāśyapaparivarta* 裡這個部份破損脫落了。參考 Steäl Holstein, *Kāśyapaparivarta*, p.111 。

⑥⑥ 西義雄〈如來藏思想の淵源に就いて〉(《印仏研》一九之一，一九七〇年，頁八以下)。

⑥⑦ 高崎直道〈般若經と如來藏思想〉(《印仏研》一七之二，一九六九年，頁五〇以下)。

胎。如來藏有如來是胎的意思，眾生被藏於如來中，但是在如來藏中，還有眾生藏如來的意思。

在如來藏思想上，這點是重要的。也可注意前述的《維摩經》，其無明、有愛及煩惱是如來種（玄奘譯作如來種性）的說法，而且將此以般若波羅蜜爲母，方便爲父的出生譬喻，來說明菩薩的成立。 (72)下

出生的思想，是基於母性、女性的原理。佛教教理中首先導入女性原理的，是視般若波羅蜜爲佛母的看法⑱。這似乎是與般若波羅蜜（prajñāpāramitā）的語詞是陰性字形，或與佛陀因證悟的智慧而實現有關，但同時也與初期大乘教團裡女性的勢力佔優勢有關。例如在大乘經典裡，將善女人與善男子視爲平等，或說變成男子、龍女成佛等，想必是重視女性信眾所產生的教理⑲。

視般若波羅蜜爲「佛母」的思想，在古譯的《般若經》裡似乎找不到。而新成立的《般若經》裡，則有冠有「佛母」的經典。總之，《維摩經》裡有此思想，還有《大智度論》卷三十四（T 25.314a），有以般若波羅蜜爲諸佛之母，般舟三昧爲諸佛之父的思想。這雖是生出諸佛的是般若波羅蜜、般舟三昧的思想，但若如此，般若波羅蜜是以怎樣的狀態存在於修行者之中，在這點上，其與煩惱的關係就成爲問題；在這裡「胎」（garbha）的思想便出現了。總之《勝鬘經》、《涅槃經》與《大智度論》在年代上相隔不遠，而《如來藏經》較這些成立較早。

在這些經典裡，如來藏的思想已經成立了。那時於般若波羅蜜導入母性原理，似乎是成爲其成立的一個契機。 (73)下

《維摩經》裡雖以方便爲父，但是在《大智度論》裡則以般舟三昧爲父，這與《寶性論》、梁譯《攝大乘論釋》卷八（T 31.306b）中以禪定爲胎有關連。梁譯《攝論釋》裡說明佛子時，說明爲以願樂無上乘爲種子，以般若爲母，以定爲胎，以大悲爲乳母，以諸佛爲父。《寶性論》第三四偈裡說，於最上乘的信解爲種子，般若爲母，禪定爲胎，大悲爲乳母，而有牟尼

---

⑱ E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies,* Oxford, 1967, p. 80.
⑲ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁二四三～二八二以下。

之子。雖《大智度論》裡以禪定（般舟三昧）爲父，但在這裡卻以禪定爲胎；這似乎是禪定有淨化煩惱的力量的緣故。總之，可以說自性清淨心、佛性思想與性地、佛種性、佛子、一子地的思想，在與煩惱的關聯上導入出生的思想，而朝如來藏思想發展。

雖如來藏被視爲與如來種性（tathāgatagotra）同一，但同時也稱作如來界（tathāgata-dhātu）。如來界與佛性的原語 buddha-dhātu 有共通點，「界」（dhātu）也譯作「性」，是指不變的性質。金的礦石中金雖不可見，但將礦石置於鍛冶爐中燃燒的話，金就溶解出來；即使隱藏著也維持相同性質的，就是「性＝界」。現象世界不斷變化著，但其構成的要素並未增減，這些即稱爲「十八界」。與此相同，人雖然有變成善人、變成惡人，但是可以見到其本性不變。如來性就是這樣，此如來性破除煩惱而顯現，理解出來的即是《華嚴經》〈如來性起品〉「如來出現」的思想。此《華嚴經》「如來出現」的思想，也成爲如來藏思想形成上重要的成分。

下(74)

以上種種思想綜合起來，於《如來藏經》中形成了如來藏的思想，然後進而在《不增不減經》、《勝鬘經》中發展爲精緻的體系。

如來藏相關的經典

如來藏思想的經典，以《如來藏經》（*Tathāgatagarbhasūtra*）的成立較早。《如來藏經》在西晉惠帝、懷帝（西元二九〇～三一二年）時代，由法炬譯出《大方等如來藏經》一卷；白法祖（帛法祖）也有譯出，但無確證。此後東晉的佛陀跋陀羅於西元四〇九～四二九年譯出《大方等如來藏經》一卷，唐代不空譯出《大方廣如來藏經》一卷。雖然現存的僅有後二譯，但如果法炬之譯與這些內容相同的話，則如來藏思想的成立似乎變成在西元三〇〇年以前；不過因爲法炬譯本已佚，所以其內容難以確認。《如來藏經》梵本雖未發現，但是其一部份爲《寶性論》梵本所引用⑳。

---

⑳ E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottratantraśāstra*, Patna, 1950, p. 26. 宇井伯壽《寶性論研究》，頁三〇一以下。

《如來藏經》裡說，若以佛眼視一切眾生，則其貪瞋癡諸煩惱中有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐儼然不動（T 16.457b-c），而說如來藏在諸趣的煩惱中也常無染污，一切眾生的如來藏常住不變。如此宣說如來藏、佛性是常住不變的，是因爲從佛的法身的立場來看現實；佛的法身離於無常，因此在凡夫也是實際存在的。但是在凡夫中，法身並非實際存在，而是與煩惱融合，而且以作爲如來藏而「出生」的方式存在。因此如來藏是超越有與無的狀態，於空的基礎上存在，但是《如來藏經》裡並非將其以空思想來解說，而是以比喻來表示如來藏的實在。亦即以萎華中之佛、多蜂圍繞中的蜜等九喻，來表達凡夫之中有如來藏。這是將此九喻以偈頌與長行來說明的一部短經，這九喻也爲《寶性論》所引用。 (75)下

其次，《勝鬘經》雖也是一卷，但比《如來藏經》份量還多，內容也很豐富。《勝鬘經》雖傳說是北涼曇無讖（西元四一三～四三三年）所譯，但十分可疑。現存的《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（*Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*）一卷，是劉宋的求那跋陀羅於西元四三六年左右所譯出的，此後唐代菩提流志翻譯了〈勝鬘夫人會〉。也有藏譯，梵本雖不存，但爲《寶性論》及其他經典所引用 ⑦。「師子吼」雖是指佛陀說法，但在這裡則是指承佛威神而說法的勝鬘夫人的說法；就名爲勝鬘夫人的在家女性的說法這點來說，是特別的經典。「一乘」（ekayāna），是意味著《法華經》裡攝聲聞、緣覺、菩薩三乘而入一佛乘的意思，但是《勝鬘經》裡還更加上人乘、天乘，說因爲攝五乘之善而是一乘，也包攝了世間的道德、世間的宗教，而且超越它的才是「一乘」。所以一乘雖然是教（一乘教），但同時也是指因其教所現的眞理（一乘之理）。以此經來說，如來藏之教是一乘教，因此所示的如來藏、佛性本身則是「一乘」；當時也許已經有「五性各別」之教。《涅槃經》裡主張一闡提成佛，也許是因爲另一方面佛教界裡有無性有情（agotra，同斷善根、一闡提）的主張。亦即執五性各別的主張者，是基於其根底有五種 (76)下

⑦ 參考註 ⑱ 及 ⑳。

種性（gotra）的理解。對此，一乘之教是基於所有的眾生皆具備成佛種性的認識而主張的；在《勝鬘經》裡，將其以如來藏的語詞來表現。

求那跋陀羅所譯的《勝鬘經》，現在的版本分作十五章，但是古代也有分作十四章之說；這是在中國翻譯以後所分的，藏譯、〈勝鬘夫人會〉裡並無分章。《勝鬘經》在中國自古即廣受研究，註釋也很多，其中以吉藏的《勝鬘寶窟》六卷與日本聖德太子的《勝鬘經義疏》一卷爲有名。

《勝鬘經》裡首先在勝鬘讚嘆佛的眞實功德之後，說此經獨有的戒，即「十大受」，其次說「三大願」。在此之後說一乘的實踐，即「攝受正法」與「一乘」。一乘的實踐，具體來說是六波羅蜜、大乘的實踐。其次闡述如來藏的本質，而說了如來藏章、法身章、空義隱覆眞實章、一諦章、自性清淨章及其他章。

下(77) 如來藏是凡夫所具備的「永遠之物」，是爲煩惱所覆的法身，因此稱此爲「在纏位的法身」。因爲有此如來藏，所以凡夫並非因死就斷滅，而持續於來世的生死，所以說：「依如來藏故有生死，依如來藏故有涅槃。」如來藏是生死與涅槃的「依持」，此如來藏是自性清淨心，是法界，是法身，但是在煩惱所污的凡夫心中，是以怎樣的形體存在，則超過凡夫的理解。若已經爲煩惱所覆，則不能稱自性清淨心，而法身理應不能爲煩惱所污。但是現實上，在凡夫中佛性爲煩惱所覆而存在著。

這不應染污的法身爲煩惱所污的關係，只有佛陀與大力菩薩才能了知，凡夫只要信它就可以。如來藏處於煩惱中，也能從煩惱脫離，是因爲如來藏在另一方面是空的狀態（空如來藏）的存在之故，但是說如來藏自身，是無限地擁有豐富屬性（不空如來藏）的不可思議的存在。《勝鬘經》從正面提出法身與煩惱的「染與不染」問題之故，成了極爲難解的經典。

宣說如來藏的經典，此外還有《不增不減經》（*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-parivarta*）一卷。此經唯存漢譯，是北魏的菩提流支於西元五二〇～五二四年之間所譯的。此經因爲在《寶性論》中有引用，可知其梵文名稱 ⑫ 。但是梵文名稱不是「修多羅」（sūtra），而是「章」（parivarta），所以並不是獨立的經，而似乎是大經典的一部份。此經說，縱使眾生開悟入涅槃，並不因

下(78)

此眾生界就減少，涅槃界就增加。眾生界是如來藏，同時也是法身。法身具無量之德，不生不滅。這法身爲煩惱所纏，而往來於生死的是眾生。所以並非離眾生別有法身，也不是離法身而有眾生界。但是眾生與如來的狀態是別，與離於有無的理解有關。眾生界的不增不減難解，唯有如來能知。

如來藏思想與自性清淨心關係很深。在組織如來藏思想的《寶性論》中，除了上述的諸經典之外，也引用了《華嚴經》、《陀羅尼自在王菩薩經》、《寶女經》、《海慧菩薩經》、《寶髻經》、《無盡意菩薩經》及其他經典；這些主要是說自性清淨心的經典。

解深密經的系統

清楚地表達瑜伽行派思想最初的經典是《解深密經》(*Saṃdhinirmocanasūtra*)。此經由北魏的菩提流支於西元五一四年譯出《深密解脫經》五卷，玄奘於西元六四七年譯出《解深密經》五卷，是完本。也現存同類的藏譯，也有由藏譯而法譯，及由藏譯的一部份而日譯⑬，不過並未發現梵文原本。從翻譯的年代來看，《解深密經》的成立似較《涅槃經》、《勝鬘經》晚，但是有的部份自相當早就已存在。宋代的求那跋陀羅於西元四四三～四五三年譯出了相當於上述諸本的最後二品（玄奘譯八品中的第七、第八）的《相續解脫地波羅蜜了義經》一卷及《相續解脫如來所作隨順處了義經》一卷，還有陳代的眞諦於西元五五七～五六九年間譯出了《解節經》一卷，相當於玄奘譯的第二〈勝義諦相品〉。以此來看，《解深密經》似是部份先完成，然後將那些部份加以纂輯起來的。 (79)下

還有與《解深密經》同時代，存有《大乘阿毘達磨經》。此經漢譯、藏譯

⑫宇井伯壽《寶性論研究》，頁三一五。高崎直道《如來藏思想の形成》，頁六十九以下。

⑬É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra, L'explication des mystéres. Texte tibétain.* ed. et trad., Paris, 1935. 野澤靜証《大乘仏教瑜伽行の研究》，一九五七年。本書是藏譯《解深密經》〈慈氏章〉第八（玄奘譯〈分別瑜伽品〉第六）的本文與智藏（Jñānagardha）對此註釋的翻譯，也附有藏譯的原文。《解深密經》方面，有圓測的《疏》(《續藏》一、三四、一之四)，已譯為藏文（東北目錄四〇一六)。參考稻葉正就〈円測解深密經疏散逸部分の研究〉，一九四九年。

都不存，但在安慧的《唯識三十頌釋》裡「阿毘達磨經（Abhidharma-sūtra）中說」⑭引用了此經的偈文。較此更早的無著《攝大乘論》（T 31.152a）中，提到了《攝大乘論》是對《大乘阿毘達磨經》〈攝大乘品〉的註釋而成立的作品，還有無著的《大乘阿毘達磨集論》（T 31.774a）也說是基於此經而作。總之在無著的時代，此經被當作是唯識思想的典據而認可其聖教量的價值。

《解深密經》的特色是在主張「五性個別」。相對於《法華經》或如來藏系統的經典說一乘，《解深密經》（T 16.695a）是以一乘說為密意說（不完全之說），而說有聲聞種性、獨覺種性、菩薩種性、不定種性、無種性之別。反對一乘，而說五性各別，這點顯示此經較如來藏系統的經典晚成立。若著眼於凡夫的現實，則人們有善人、惡人的區別，承認能力的不同，所以變成主張五性各別。還有從原始佛教到部派佛教的系統，是弟子立場的佛教，在大師佛陀與弟子之間畫了一道不可踰越的線，但是只要立於弟子的意識，即無法超越於師。世尊佛陀的佛教與弟子的聲聞佛教於是在此產生本質上的差異，因此在部派佛教之間，開始說無上菩提（佛菩提）、獨覺菩提、聲聞菩提的「三種菩提」；《根本有部律》、《天譬喻》（*Diryāvadāna*），及阿毘達磨論書等都可見到這種思想，繼承這三種菩提，在初期大乘佛教中說的是聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘的「三乘」說；《解深密經》大量地採用了此系統的佛教。而在這三乘的區別上，加上於《涅槃經》中成為問題的一闡提（無佛性、無性有情），與尚未確定是三乘中何者的人們（不定種性），組織了五性各別之說。

下(80)

《解深密經》是由「迷惑的現實」進行考察，自有其特色，與《華嚴經》及如來藏思想立足於證悟的佛陀的立場，來逆觀凡夫的看法不同。著眼於現實，凡夫之心為煩惱所污，無法看出自性清淨心。因此在唯識佛教中，規定現實的凡夫為「妄識」。而人生死根源的心，名為阿賴耶識（ālaya-vijñ

⑭ Sylvain Lévi, *Vijñaptimārtratāsiddhi*, Paris, 1925, p. 37. 此偈也引用於《寶性論》。是得以成為唯識與如來藏兩方典據的經文。 E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottratantraśāstra*, p. 72.

ana)。阿賴耶識譯爲藏識，是保存過去的經驗、業的場所；這是指心的無意識領域、潛在心。潛在心並不只是保存過去的記憶、經驗、遺傳、性格，而且以種子的形態保存了過去以來的業。因此阿賴耶識並非只是人的主體性、人格，也是個體反覆生死存續時的輪迴主體。但是因爲那是種子的集合體，所以不間斷地變化著，因此並非是像《奧義書》裡所想的「我」那樣固定的實體。阿賴耶識是認識的主體，同時也是使生命存續的主體，所以也稱之爲執持識（ādāna-vijñāna，阿陀那識）。 (81)下

阿賴耶識、阿陀那識與「我」不同，但是容易誤解爲「我」，所以在《解深密經》裡說，那陀那識因爲是甚深微細的緣故，我（佛陀）於凡夫不開演。因爲雖然阿賴耶識的一切種子如瀑流一般，內容經常變化著，但是凡夫誤解此爲自我。瀑流即瀑布，落下的水不絕地變化著，但是凡夫以爲它是同一的瀑布。宣說如此容易誤解爲「我」的阿賴耶識，就稱爲「解深密」。「深密」是 saṃdhi 的翻譯，是繩結的意思，由此而衍生，也有秘密之教的意思，在這裡是指不開演於凡夫的阿賴耶識教理。解深密的「解」，是 nirmocana 的譯語，這是將繩結解開的意思，是指將隱藏著的阿賴耶識教理呈顯出來。因爲宣說無我，是原始佛教以來佛教的立場，所以不牴觸此無我說，而且說輪迴的主體，這點有《解深密經》的特色。

佛教說無我，但是並非連認識主觀或常識意義的人格中心也否定掉。以世俗諦的立場，來承認在日常生活裡相對於「你」的「我」之存在，但是諸行無常也同時是眞理，自我是流動的也是事實。若是流動，執著於自我是不可能的。因此凡夫所執著的自我，是由妄想所構成的。因其執著，自己的生存就變成了「苦的生存」。所以無我的主張裡，有捨棄對自我的執著的意思，更包含了在嚴密意義上固定的自我並不存在的意思，但是並不是不管是何意義下都沒有自我。因此阿賴耶識的教理，並沒有與原始佛教以來的無我說傳統相矛盾。 (82)下

阿賴耶識的教理，並非突然出現在《解深密經》中，而是有其前史。爲了解決輪迴主體的問題、生命持續的根據、記憶保存的問題，尤其是過去的業保存於何處、造業者與受報者如何聯繫等問題，部派佛教之間提出了種種

主張。例如，說一切有部所說的命根、大眾部所立的根本識、化地部的窮生死蘊、犢子部或正量部所說的補特伽羅、上座部的有分識（bhavaṅga）、經量部的一味蘊，乃至大眾部及分別論者所說的細心、經量部所說的種子等，在阿毘達磨佛教裡說了種種主張。

還有在《解深密經》裡說到了唯識思想，這與將生存的根據求之於心理的主體阿賴耶識有關。從我們所經驗的一切，都有據於阿賴耶識來看，必然歸結到唯心論，然後以緣起說解釋表相心與潛在心阿賴耶識的關係，因此稱此為「緣起門的唯識」。還有《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉中，說到遍計所執相、依他起相、圓成實相的三相，還說到相無自性、生無自性、勝義無自性的三種無自性說，闡述了「三性說的唯識」。還有在〈分別瑜伽品〉中說萬法唯識，這是由瑜伽行者的體驗，而可知認識的內容便是主觀的呈現，稱此為「影像門的唯識」。

下(83)

在《解深密經》（T 16.697a）中，關於三無自性說，而說了三時教。亦即為向於聲聞乘的人說四諦教為第一時說有之教，其次為向於大乘之人說一切法無自性、不生不滅為第二時說空之教，第三時在《解深密經》中為向一切乘的人正說一切法無自性的中道之教。也稱作有、空、中的三時判教，批判前時代的教理，而表達自己的立場，這點顯示此經的成立較新。

其次，《大乘阿毘達磨經》，其經名中也顯示繼承了「阿毘達磨」的傳統。唯識思想是以《般若經》空的思想，將阿毘達磨的分析性教理賦予基礎而成立的教理體系，稱為「通三乘」；這是於聲聞、獨覺、菩薩都能對應的教法之意。《大乘阿毘達磨經》雖已不存，但其三偈二文為《攝大乘論》所引用。詳細來說也可以說有八段文字⑮，根據這些說「此界（dhātu）自無始之時為一切法之所依」（眞諦譯「此界無始時，一切法依止」，玄奘譯「無始時來界，一切法等依」），將阿賴耶識以界之語來表現。還有「無始時來界」的偈頌，也為梵文《唯識三十頌》（p.37）、梵文《寶性論》（p.72）所引用。

下(84)

⑮ 參考結城令聞《心意識論より見たる唯識思想史》，一九二五年，頁二四〇以下。

此偈因解釋的方法不但成了唯識說的典據，還成了如來藏說的典據；這正顯示出與稱呼如來藏爲如來界（tathāgata-dhātu）的共通性。還說到諸法是以阿賴耶識爲所依而存在，又說諸法被藏於阿賴耶識中，同時阿賴耶識也爲諸法所藏，而說諸法（認識的世界）與阿賴耶識互相爲因爲果。還有在《攝大乘論》中引用了《大乘阿毘達磨經》的染污分、清淨分、染污清淨分三性說，可知《大乘阿毘達磨經》裡說到了三性說⑯。

但是《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》中，教理是羅列式的，還不夠體系化。是由於其後出現的彌勒、無著、世親，使唯識說得到發展，組織起來的。

《楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*，入楞伽經）的「楞伽」指的是錫蘭島，但是此經中有摩羅耶山楞伽城，似乎不是指錫蘭島。還有在此經中，提到佛陀爲了夜叉王羅婆那而說，可見到與羅摩衍那有關連的名稱（不過最早的譯本中並未出現羅婆那）。此經在中國有三譯，第一次是劉宋的求那跋陀羅於西元四四三年譯出的《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，其次是北魏的菩提流志於西元五一三年譯出《入楞伽經》十卷，又唐代的實叉難陀於西元七〇四年譯出《大乘入楞伽經》七卷。藏譯也有二本（東北目錄一〇七，一〇八），但都是由漢文來的重譯，是法成所譯；梵本由南條文雄於西元一九二三年出版⑰。漢譯三本之中，實叉難陀譯的七卷本與梵本較近似。日譯是由南條文雄與泉芳璟進行的，還有安井廣濟所譯的也已發表⑱，而由鈴木大拙刊行研究、英譯及索引⑲。 (85)下

求那跋陀羅譯的「四卷本」保存了古形，但此經給予中國的初期禪宗鉅

⑯參考宇井伯壽《印度哲學史》，一九三二年，頁三三三。結城令聞前引書，頁二四〇以下。

⑰ B. Nanjio, *The Laṅkāvatārasūtra*, Kyoto, 1923.（一九五五年再版）

⑱南条文雄．泉芳璟《邦譯梵文入楞伽經》，一九二七年。安井廣濟《梵文和譯入楞伽經》，一九七六年。

⑲D.T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, London, 1930; *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Translated for the first time from the original Sanskrit, London, 1932, Reprinted 1956; *An index to the Laṅkāvatāra Sūtra (Nanjio Edition) Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit*, Kyoto, 1934, Reprinted Tokyo, 1965.

大的影響。此經中說到如來藏、自性清淨心，還說唯識說之阿賴耶識，引用了《勝鬘經》、《大雲經》、《央掘利魔羅經》等；從這幾點可知此經的成立較《勝鬘經》晚。從《楞伽經》翻譯到中國的年代來推算，此經可以視爲在西元四〇〇年已經成立了。

此經說禪有愚夫所行禪、觀察相義禪、攀緣如實禪、如來清淨禪四種禪（T 16.492a），在中國禪的歷史上給予很大的影響。愚夫所行禪是指外道禪與小乘禪，觀察相義禪是大乘禪，攀緣如實禪是觀眞如的禪，如來清淨禪是指如來境地的禪。

《楞伽經》與《大乘起信論》共通的思想很多，可以見到業相、轉相、現識、分別事識等共通的用語，可以視爲在《起信論》的成立上給予了影響。

《楞伽經》說了五法、三性、八識、二無我，說到各種唯識系統的思想與如來藏系統的思想，還嘗試綜合兩者。《解深密經》裡沒有說到第七識，

下(86)

但《楞伽經》則有八識。而關於阿賴耶識，也說阿賴耶識以身體、受用、依處而顯現，說到極爲進步的阿賴耶識說⑳。此經也說五性，更說到將這些歸一於「一佛乘」，也有禁止食肉之說。此外，佛陀的異名列舉了梵天（Brahman）、毘紐（Viṣṇu）、自在天（Īśvara）、迦毘羅（Kapila）等，也採用了外教的教理。在後世這個傾向變得顯著，密教就出現了；《楞伽經》被視爲是由強烈偏向於如來藏思想、空思想的唯識思想家所作的㉛。

還有《楞伽經》的系統中有《密嚴經》。《密嚴經》是唐代地婆訶羅於西元六七六～六八八年譯出，不空也於西元七六五年翻譯，現存藏譯（東北目錄一一〇）。此經也說到如來藏、唯識思想，而成爲中國法相宗、華嚴宗所依的經典之一。

⑳ 高崎直道〈入楞伽經の唯識說〉（《仏教學》創刊號，一九七六年，頁一以下）。
㉛ 安井廣濟〈入楞伽經にあらわれた識の學說について〉（《大谷學報》五二卷第二號，頁一以下）。

金光明經

《金光明經》，曇無讖於西元四一四～四三三年之間所譯出的四卷十九品是最初的。曇無讖譯了大乘《涅槃經》，進而譯出《菩薩地持經》、《優婆塞戒經》等菩薩戒經，是給予中國佛教很大影響的人物。其次，眞諦於西元五二二年追加三品，譯成七卷二十二品。此後北周武帝（西元五六〇～五七八年）時代及隋代（西元五八一～六一八年），由耶舍崛多及闍那崛多譯出部份。基於前二譯與部份翻譯，西元五九七年由寶貴將這些合揉起來，編集爲《合部金光明經》八卷二十四品，此後由義淨於西元七〇三年譯出《金光明最勝王經》十卷三十一品，如此《金光明經》內容逐漸增廣。梵文《金光明最勝經》（*Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*）由南條文雄與泉芳璟於西元一九三一年出版⑧²，共有二十一品，內容上近於曇無讖的四卷本（十九品），之後由 J. Nobel 出版了較完整的版本⑧³。藏譯有三種（東北目錄五五五～五五七），一譯本（五五五）是法成將義淨譯的十卷本重譯，另一譯本（五五七）與梵本較接近。 (87)下

此經在教理上並不是特別重要的經典，但是因論述到唯識、如來藏的教理，並說到三身說的佛身論，而受到注目，還當作護國安民的經典而受尊重，從中亞到中國、日本爲止，於東亞廣受信奉；中亞殘存的寫本也很多。此經的〈壽量品〉中受到《法華經》〈壽量品〉的影響，而在〈懺悔品〉、〈讚嘆品〉裡強調了金光明懺法的功德。還有在〈四天王品〉中說，護國四天王代表諸天，陳述了護持此經的誓願，而保護尊重此經的國主與國土。與此相關的，在《金光明經》中說四方四佛，有很多密教的教理，這也與後世

---

[82] 南條文雄・泉芳璟《梵文金光明最勝王經》，一九三一年。泉芳璟《梵漢對照新譯金光明經》，一九三三年。

[83] Johannes Nobel, *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, Das Goldglanz-sūtra, Ein Sanskrit-Text des Mahāyāna-Buddhismus, Nach den Handschriften und mit Hilfe der tibetischen und chinesischen Übertragungen*, Leipzig, 1937; *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra, Die tibetischen Übersetzungen, mit einem Wörterbuch*, Leiden, 1944; *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, Zweiter Band, Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit*, Leiden, 1950; S. Bagchi, *Suvarṇaprabhāsasūtra, Buddhist Sanskrit Text* No. 8, Darbhaṅga, 1967.

密教的發達有關。還有在〈流水長者品〉中說到救助絕於水路而瀕死之魚的「放生」功德，〈捨身品〉則敘述薩埵太子施一身於產子之餓虎的菩薩行；這幾點給日本佛教很大的影響。

以上敘述了若干龍樹以後出現的大乘經典中重要經典，不過不知《如來藏經》的成立是否較龍樹早。還有《金光明經》中有密教思想的萌芽，但是下(88) 眞正密教經典的成立較此爲晚，這點容後再述。

第四節 瑜伽行派的成立

彌勒

繼承《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》的思想而組織的思想系統稱爲瑜伽行派（Yogācāra）或唯識派（Vijñānavādin），他們在瑜伽的實踐裡深化了「唯識」（vijñaptimātra）的體驗，更將此與阿賴耶識的教理綜合而體系化。此瑜伽行派之祖是彌勒（Maitreyanātha），無著（Asaṅga）繼其後，他的親弟弟而且是弟子的世親（Vasubandhu ，也譯作天親）繼無著之後，大成唯識說。

唯識派的開祖彌勒論師，自古以來即將他視爲與住於兜率天且是未來佛的彌勒菩薩同一個人，因此有人以爲彌勒不外是無著於禪定之中所見到的彌勒菩薩之說，但是要將歸於彌勒的著作全部視爲無著之作似乎有困難。可知無著以前有瑜伽行派的著作，而順著傳說將此作者稱爲彌勒，這是將先行於無著的瑜伽行派論師稱以彌勒之名的意義。或許並不只一位，所以並不是要下(92) 把將來佛的彌勒菩薩當作是實在的彌勒論師的意思。根據世親的傳記（眞諦譯《婆藪盤豆法師傳》〔T 50.188ff〕，玄奘《大唐西域記》卷五〔T 51.896b〕），無著是犍陀羅地方富婁沙富羅出身的，先於說一切有部出家，修行小乘的空觀，但是後來不能滿足於此，上升兜率天受彌勒菩薩之教導，才得以了悟大乘的空觀。之後屢屢上升兜率天受大乘經之教，而爲人宣說，但是不爲眾人所信，所以請彌勒菩薩下降人間。彌勒菩薩夜間降臨此國土，爲大眾說《十七地經》（《瑜伽論》本地分）。夜間彌勒說的，白天無著加以

解釋，所以眾人終於能信彌勒菩薩之教。另根據《大唐西域記》，無著是在化地部出家，後來迴心於大乘，然後住在中印度的阿踰陀（Ayodhyā，昔日的沙祇），夜間昇天宮從彌勒受《瑜伽論》、《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》等教法，晝間則爲大眾宣講其妙理。無著上昇兜率天受彌勒菩薩之教，也傳於西藏的傳承中 ⑧④。但是彌勒有五種著作「五法」，在藏傳也有流傳，在中國也流傳彌勒的著作，所以就得承認此作者彌勒論師之存在 ⑧⑤。

彌勒的著作，在中國說是彌勒的「五論之頌」⑧⑥；如下所示：《瑜伽師地論》，《分別瑜伽論》，《大乘莊嚴經論頌》，《辨中邊論》（中邊分別論頌），《金剛般若經論頌》。 (93)下

但是其中《分別瑜伽論》不論中國、西藏都沒有譯出，只有傳來名稱而已。相對地，在西藏的傳承中，可舉出如下「彌勒五法」（Maitreya-pañcadharma）的著作 ⑧⑦：《大乘莊嚴經論頌》（*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*），《中邊分別論頌》（*Madhyānta-vibhāga*），《法法性分別論》（*Dharmadharmatā-vibhaṅga*），《現觀莊嚴論頌》（*Abhisamayālaṃkāra*），《最上要義論頌》（*Uttaratantra*，寶性論頌）。

其中第一、第二與漢譯一致。第三的《法法性分別論》唯存藏譯（東北目錄四〇二二，四〇二三），還有世親的註（同四〇二八）⑧⑧，此書有報導現存梵文殘卷 ⑧⑨。其次的《現觀莊嚴論》藏譯、梵本皆現存，梵本與師子賢的《八千頌般若》的註釋《光明註》一起出版 ⑨⓪。此書缺漢譯，但有法尊基於藏文而譯爲漢文的《現觀莊嚴論略釋》四卷 ⑨①。《現觀莊嚴論》是由二七五偈（本文二七二偈）所成，將《般若經》（《八千頌》或《二萬五千頌》）

---

⑧④ Bu-ston, *The history of Buddhism in India and Tibet*, Part II, translated from Tibetan by E. Obermiller, Heiderberg, 1932, p. 139; A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg, 1869, S. 111, 112.

⑧⑤ 宇井伯壽〈史的人物としての彌勒及び無著の著述〉（《印度哲學研究》第一，一九二四年，頁三五三以下）。關於彌勒的著作，參考註⑧⑧金倉博士的論文。

⑧⑥ 遁倫《瑜伽論記》卷一（T 42.311b）。

⑧⑦ 參考註⑧④。在 Bu-ston, ibid. Part I, p.53 舉出彌勒的著作為：*Sūtrālaṃkāra, Madhyāntavibhaṅga, Dharmadharmatāvibhaṅga, Uttaratantra, Abhisamayālaṃkāra*。

的要點分爲八章，從實踐的立場來歸納的。由於是依據《般若經》的關係，並未見唯識說。

下(94) 若要認定彌勒之著作，則上四種著作皆歸於彌勒。第五的《寶性論頌》，相當於漢譯的《究竟一乘寶性論》，由本偈、釋偈與註釋三部份所成。本偈與註釋也有不同作者之說，將此視爲彌勒之作是有困難的㉜。

其次，《瑜伽師地論》（*Yogācāra-bhūmi*）漢譯爲百卷，是彌勒之作，玄奘所譯。但藏譯本分作五部份，順序也與漢譯不同，著者是無著。

---

⑧⑧有山口益博士的日譯，〈彌勒造法法性分別論管見〉（《常盤博士還曆記念仏教學論叢》，一九三三年，頁五三五～五六一）。由野澤靜証同時刊行藏譯本與世親註（《山口益博士還曆記念印度學仏教學論叢》，一九五五年）。金倉円照〈彌勒の法法性弁別論について〉（《敘說》第二輯，一九四八年。收於金倉円照《インド哲學仏教學研究》Ⅰ仏教學篇，一九七三年，頁一二三以下）。武內紹晃〈法と法性 —— 法法性分別論の立場 ——〉（《印仏研》六之一，，一九五八年，頁二〇五以下）。

⑧⑨山口益〈法法性分別論の梵文斷片〉（《大谷學報》一七之四，一九三六年）。附加於前註野澤版之末尾。收錄於《山口益仏教學文集》上，一九七二年，頁二〇一以下。

⑨⓪U. Wogihara, *Abhisamayālamkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*（*A Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*）*the work of Haribhadra,* Tokyo, 1932-35: G. Tucci 出版的 *GOS.* vol. 62,Baroda, 1932: E. Obermiller 出版的梵本及藏譯 *Bibliotheca Buddhica* No. 23, *Abhisamayālaṃkāra-Prajñāpāramitā-upadeśaśāstra,* 1929; ibid. *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra, Fasc. I, II,* Calcutta, Oriental Series No. 27, 1933; 英譯: E. Conze, *Abhisamayālaṃkāra,* Roma, 1954; 研究: E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāparamitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya,* Leningrad, 1932.荻原雲來的研究與日譯，收於《荻原雲來文集》，一九三八年，頁三一一～三七九，六九四～七三七。宇井伯壽〈現觀莊嚴論と法法性分別論との著者〉（《大乘仏典の研究》，一九六三年，頁五五四以下）。真野竜海《現觀莊嚴論の研究》，一九七二年。

⑨①法尊《現觀莊嚴論略釋》四卷，中華民國二十七年（一九三八年），漢藏教理院刊。

⑨②宇井伯壽《寶性論研究》，頁八十一。高崎直道〈究竟一乘寶性論の構造と原型〉（《宗教研究》一五五，一九五八年）。中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》〈序文〉，一九六一年，一九七一年再版。月輪賢隆〈究竟一乘寶性論に就て〉（《仏典の批判的研究》，一九七一年，頁三六八）。

漢譯	藏譯（東北目錄）
一　本地分（卷一～五〇）	四〇三五～四〇三六（聲聞地）、四〇三七（菩薩地）
二　攝決擇分（卷五一～八〇）	四〇三八
三　攝釋分（卷八一～八二）	四〇三四
四　攝異門分（卷八三～八四）	四〇四一
五　攝事分（卷八五～一〇〇）	四〇三九～四〇四〇

上述中，本地分是說明十七地，但在藏譯裡，十七地之中的第十四〈聲聞地〉（*Śrāvakabhūmi*）、第十五〈菩薩地〉（*Bodhisattvabhūmi*）獨立出來的緣故，所以分爲三部份。〈菩薩地〉自古以來就獨立，這也由漢譯中此部份已經由曇無讖於西元四一四～四三三年譯出的《菩薩地持經》十卷而可知。還有求那跋陀羅於西元四二四～四三一年所譯的《菩薩善戒經》（九卷及一卷），也是同系統的異本。

〈菩薩地〉、〈聲聞地〉在印度後世也似乎單獨在流通，梵本是獨立在流傳。〈菩薩地〉的梵本由荻原雲來與 N. Dutt 出版 ⑬，〈聲聞地〉的梵文也已出版了 ⑭。還有〈五識身相應地〉等五地的梵文，已由 Bhattacharya 出版 ⑮。另外，在眞諦於西元五四六～五五七年之間所譯出的經論中，有《十七地論》五卷與《決定藏論》三卷。前者已經佚失，但與《瑜伽論》本地分有關係，不過份量大約只是其十分之一。《決定藏論》是現存第二的〈攝決 (95)下

⑬ U. Wogihara, *Bodhisattvabhūmi,* Tokyo, 1930-1936；N. Dutt, *Bodhisattvabhūmi, Being the XVth Section of Asaṅga's Yogācārabhūmi,* Patna, 1966.（荻原本寫本上殘缺頗多，而由藏譯本補足，但是 N. Dutt 本是羅睺羅在西藏發現的梵本之出版，有二六六葉，只缺一葉就是完本）。cf. J. Rahder, *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi, Appendice Bodhisattvabhūmi*（相當於《瑜伽師地論》卷四七～四九，T 30.552c-565c）, Louvain, 1926.

⑭ K. Shukla, *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga,* K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1973.一部份已由 Wayman 出版：Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript,* Berkley and Los Angeles, 1961.

擇分〉最初部份的異譯。

如上所述，《瑜伽師地論》的成立是複雜的，份量也很大，在教理上也可見到發展，所以難以視爲是成立於一時。作者的決定也很困難；《瑜伽論》雖然藏譯、梵本中以無著爲作者，不過漢譯中則以彌勒爲作者⑯。但是其中可見到比彌勒的主著《中邊分別論頌》、《大乘莊嚴經論頌》或《法法性分別論》等還早的思想⑰，所以也有讓人認爲原形是在彌勒以前成立的。但是以〈菩薩地〉爲彌勒所作的話，從《菩薩地持經》的譯出年代（西元四一四～四三三年）來看，彌勒的活躍年代要下推到西元四〇〇年以下似乎是困難的。總之從思想內容來看，《瑜伽論》與《中邊分別論頌》、《大乘莊嚴經論頌》似乎是不同人的著作。

還有，《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《現觀莊嚴論》等，彌勒所著的只是偈頌而已。《中邊分別論》中，對彌勒的偈加上了世親「釋」的，在漢譯裡有眞諦譯的《中邊分別論》二卷與玄奘譯的《辨中邊論》三卷，藏譯（東北目錄四〇二七）也附有世親釋。梵本與世親之釋（bhāṣya）同時由羅睺羅發現於西藏，由長尾雅人博士出版⑱，更早的安慧的註（ṭīkā）則由山口益博士出版⑲。《大乘莊嚴經論》漢譯有波羅頗蜜多羅所譯的十三卷本（西元六三〇年），作無著造，但是宇井博士判定「頌」是彌勒造，「釋」是世親造⑳。梵本是由列維（Lévi）於尼泊爾發現，出版原典及法譯㉑，有日

下(96)

⑮ Vidhushekhara Bhattacharya, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, Calcutta, 1957. 本書也是由羅睺羅於西藏發現的寫本之出版。 Part I 之中，包含有五地：(1)Pañca-vijñānakāyasamprayuktā bhūmiḥ prathamā（五識身相應地第一），(2)Manobhūmir dvitīyā（意地第二），(3)Savitarkā savicārā bhūmis tṛtīyā（有尋有伺地第三），(4)Avitarkā vicāramātrā bhūmiś caturthī（無尋唯伺地第四），(5)Avitarkāvicārā bhūmiś ca pañcamī（無尋無伺地第五）。〈攝決擇分〉中的〈有餘依〉、〈無餘依〉二地，由 Schmithausen 從藏譯本譯德，《瑜伽論記》相同的地方也翻譯為德文，而發表了研究。L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien, 1969.

⑯ 宇井伯壽《瑜伽論研究》，一九五八年。

⑰ 橫山紘一〈五思想より見たる彌勒の著作〉（《宗教研究》第二〇八號，一九七一年。）

⑱ G.M. Nagao, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, Tokyo, 1964.參考下一註 R.C. Pandeya 所出版的。日譯是：長尾雅人《中邊分別論》（收於〈大乘仏典〉一五，一九七六年）。Nathmal Tatia & A. Thakur, *Madhyānta-Vibhāga-bhāṣya*, Patna, 1967.

譯及索引⑩。藏譯「頌」（東北目錄四〇二〇）是彌勒造，有附上安慧的註、無性的廣疏（東北目錄四〇三四，四〇二九）。

《金剛般若經論》漢譯有數種，但大體可分爲二類：《金剛般若經論》二卷，無著造，達摩笈多譯（T 25.757ff）；《金剛般若波羅蜜經論》三卷，天親造，菩提流支譯（T 25.781ff），《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》三卷，無著頌，世親釋，義淨譯（T 25.875ff）。

雖是三種譯本，但後二者內容相同。二卷本的達摩笈多譯是以「七種句義」爲中心而進行解說，未含偈頌。這在藏譯（東北目錄三八一六）是世親所作，但是宇井博士以爲這是無著所作⑩。相對地，三卷本的菩提流志譯本與義淨譯本，是以偈與釋所成，也有藏譯（北京版目錄五八六四），但是藏譯並未註明作者。梵文只發現偈文⑩，但偈是作無著之作。宇井博士判定這

---

⑨ 山口益研究 Lévi 所發現的梵本，附上藏譯、漢譯、日譯，以三冊出版。M.S. Yamaguchi, *Sthiramati Madhyāntavibhāgaṭīkā exposition systématique du yogācāravijñaptivāda*, Nagoya, 1934, Reprinted Tokyo, 1965. 山口益譯註《安慧阿遮梨耶造中邊分別論釋疏》第二冊，一九三五年。山口益編《漢藏對照弁中邊論、附中邊分別論釋疏梵本索引》，一九三七年。將彌勒的偈、世親的釋、安慧的註合為會本出版的是：R.C. Pandeya, *Madhyāntavibhāgaśāstra, Containing the Kārikā of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, Delhi, 1971. 英譯：Th. Stcherbatsky, *Madhyāntavibhaṅga, Discourse on Discrimination between Middle and Extreams, Bibliotheca Buddhica* No. 30, Leningrad, 1938 ; D.L. Friedman, *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā, Analysis of the Middle Path and the Extreams*, Utrecht, 1937 ; P.W. O'Brien, A chapter on reality from the Madhyāntavibhāgaçāstra, *Monumenta Nipponica* IX, 1953, p.277ff.

⑩ 參考宇井伯壽《印度哲學史》，頁三三七；《大乘莊嚴經論研究》，一九六一年；〈莊嚴經論並びに中邊論の著者問題〉（《大乘仏典の研究》，一九六三年，頁四九二以下）。結城令聞《世親唯識の研究》上，一九五六年，頁四十八以下。

⑩ S. Lévi, *Asaṅga, Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Paris, 1907 ; ibid, Tome II, traduction, introduction, index, Paris, 1911. 關於梵文版本之訂正，參考武內紹晃〈大谷探險隊招來の《大乘莊嚴經論》について〉（《竜谷大學論叢》二五二，一九五六年）。

⑩ 日譯為註⑩之宇井伯壽《大乘莊嚴經論研究》。索引是：G.M. Nagao, *Index to the Mahāyānasūtrālaṃkāra (Sylvain Lévi Edition), Part I, Sanskrit-Tibetan-Chinese*, Tokyo, 1958 ; *Part* II, *Tibetan-Sanskrit & Chinese-Sanskrit*, Tokyo, 1961.

⑩ 宇井伯壽《印度哲學史》，頁三八八；《大乘仏典の研究》第二部〈金剛般若經釋論研究〉，一九六三年，頁一〇九～四八〇。

下(97) 三卷本的「偈」(kārikāsaptati)是彌勒之作，「釋」是世親之作⑩⑤。

彌勒的年代，由宇井博士算定爲西元二七〇～三五〇年。如果視《菩薩地持經》的作者爲彌勒，則此算法似乎是妥當的，但是彌勒的年代關連到接下來的無著與世親的年代，所以在本書裡視彌勒的年代爲西元三五〇～四三〇年左右（本書一〇六頁）。這是因爲在學界中視世親的年代爲西元四〇〇～四八〇 年左右的主張是有力的，所以在本書中也順從此說；其次因爲無著是世親的哥哥，所以與世親年代不能離太遠，因此無著的年代就看作是西元三九五～四七〇年左右，因而彌勒的年代也如上所述。在這個情形下，從《菩薩地持經》（西元四一四～四三三年左右譯）的譯出年代來看，將此《菩薩地持經》視爲彌勒之作雖然不是不可能，卻相當勉強。但是因爲《瑜伽論》的成立是很複雜的，所以要直接將《瑜伽論》全體視爲彌勒之作似乎是困難的。

《瑜伽論》百卷之中，〈本地分〉五十卷與〈攝決擇分〉（五一～八〇卷）之間，可以見到教理上發展，所以這似乎很難視爲同一人的著作。不過〈本地分〉雖是五十卷的大部著作，但認爲是互相有關連而整理起來的。因爲在《菩薩地持經》中已經有《瑜伽論》其他部份的引用，所以可以說《菩薩地持經》成立時，除了〈決擇分〉以外，其他的部份也已經成立了⑩⑥（不

⑩④ G. Tucci, The Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ by Asaṅga, *Minor Buddhist Texts* Part I, Roma, 1956, pp.1-171.

⑩⑤ 參考註⑩③。不過結城令聞博士以為三卷本的〈頌〉是無著之作（《世親唯識の研究》上，一九五六年，頁二十六）。

⑩⑥ 勝呂信靜〈瑜伽論の成立に関する私見〉(《大崎學報》一二九，一九七五年，頁一～五〇)。還有向井亮發表了《瑜伽論》是無著著作之說，〈アサンガにおける大乘思想の形成と空觀〉(《宗教研究》二二七，一九七六年四月，頁二十三～四十四，特別是其註三十四)。雖然也有必要傾聽其主張，但是將〈本地分〉與〈決擇分〉視為同一人之作時，似乎有必要表述其根據。「庾伽遮羅浮迷（Yogācārabhūmi），譯言修行道地」之語，也可見於《達摩多羅禪經》的〈序〉(T 15.301b，宮本正尊《中道思想及びその發達》頁五五三)，「修行道地」之語也可見於其他禪經。「十七地」可預想到有先行思想的存在，所以難以視《瑜伽論》為一個人的著作。不過以為無著在那些之上追加或編纂的看法，是可以接受的主張，那時無著將全體都加以整理亦未可知。參考袴谷憲昭〈初期唯識文獻研究に関する方法論的覺え書〉(《三藏》一四七，一九七七年十一月，《三藏集》第四輯，頁二二三～二二四)。

過因為《菩薩善戒經》只引用〈聲聞地〉，所以只証明〈聲聞地〉的先行存在而已）。當然正因如此，很難決定〈菩薩地〉是最後成立的，但是總之，在《菩薩地持經》的成立當時，《瑜伽論》中已有相當多的部份存在了。 (98)下

不過如上所述，〈本地分〉與〈攝決擇分〉難以視為同一人的著作。〈本地分〉之中也認可古的思想，成立也是複雜的，所以在推定彌勒的年代上，要將《菩薩地持經》除外來考慮。總之，彌勒似乎是瑜伽行的實修者，不過是特定的個人，或者是學派傳統的人格化，今後似乎尚有研究的必要。

無著

阿僧伽（Asaṅga）譯作無著。他是北印度犍陀羅地方富婁沙富羅出身的，先於小乘佛教出家，但後來轉向大乘佛教，受彌勒之教，發展了他的學說。無著的主要著作是《攝大乘論》（*Mahāyānasaṃgraha*），這是依《大乘阿毘達磨經》的〈攝大乘品〉而作的（T 31.132c,152c）。《攝大乘論》是大成唯識教理之作，自古即受到重視，翻譯也很多。無著的著作如下：《攝大乘論》，佛陀扇多譯二卷、眞諦譯三卷、玄奘譯三卷、藏譯（東北目錄四〇四八）；世親《攝大乘論釋》，眞諦譯十五卷、笈多共行矩等譯十卷、玄奘譯十卷、藏譯（東北目錄四〇五〇）；無性《攝大乘論釋》，玄奘譯十卷、藏譯（東北目錄四〇五一）；《顯揚聖教論二十卷》，玄奘譯；《大乘阿毘達磨集論》七卷，玄奘譯、藏譯（東北目錄四〇四九）、梵本；安慧糅《大乘阿毘達磨雜集論》十六卷，玄奘譯、藏譯（東北目錄四〇五四，最勝子註四〇五三）；《金剛般若經論》二卷，達摩笈多譯、藏譯（東北目錄三八一六）；《六門教授習定論》一卷，義淨譯；《順中論》二卷，瞿曇般若流支譯。 (99)下

由《攝大乘論》的翻譯之多來看，也可知道其重要性。這有佐佐木月樵的四譯對照本（附藏譯）⑩⑦，也有拉莫特的法譯⑩⑧，還有宇井博士詳細的研

⑩⑦ 佐佐木月樵《漢譯四本對照攝大乘論》，一九三一年。此書含有山口益博士的〈チベット譯攝大乘論〉。

⑩⑧ É. Lamotte, *La somme du grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, Tome I, II, Louvain, 1938.

究⑩；《大乘阿毘達磨集論》發現了梵本（*Abhidharma-samuccaya*），也已出版⑩。《顯揚聖教論》與《大乘阿毘達磨集論》是組織《瑜伽論》要義的作品，兩者在內容上有密切的關係。《六門教授習定論》是由頌與釋所成，頌是無著，釋是世親之作⑪。《順中論》是無著概述龍樹中論的思想之作，於此可見到空思想與唯識的關聯。

無著在《攝大乘論》中，基於《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》，而將唯識說組織化。在此書裡，闡明阿賴耶識（阿黎耶識，ālaya-vijñāna）有能藏、所藏、執藏的性格，據此理論地證明阿賴耶識是生死的主體，更解明認下(100) 識上有遍計所執性、依他起性、圓成實性的三自性，依此而證明一切唯識。再闡明為了證入此唯識之理所須修行的六波羅蜜之修行，及證悟階段的十地，實踐上的戒定慧三學，悟的世界的無住處涅槃，於無住處涅槃的「轉依」相，佛陀悟後狀態的自性身、受用身、變化身三種佛身等，開展了較前一時代更進一步的教理。特別是將認識的虛妄性、染分別對等於遍計所執性（分別性），清淨分對等於圓成實性（眞實性），染污清淨分對等於依他起性（依他起）的三性說，因眞諦與玄奘譯文的不同，在後世引起很大的問題。還有他的佛陀觀，是自性身中含有理身與自受用智，受用身則相當於他受用智的「開應合眞」的三身說，但這是將《解深密經》卷五所說的法身、解脫身、化身的三身說加以發展而成的。

---

⑩ 宇井伯壽《攝大乘論研究》二冊，一九三五年。

⑩ Nathmal Tatia, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Patna, 1976; V.V. Gokhale, A rare manuscripts o Asaṅga's Abhidharmasamuccaya, Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 11, nos. 1-2 (June 1948 pp. 207-213; do. Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, *Journal of the Bombay Branch* Royal Asiatic Society N.S. vol. 23, 1947; Pralhad Pradhan, Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, *Visva-Bharati Studies* 12, Santiniketan, 1950.

⑪ 宇井伯壽〈六門教授習定論 —— 國譯並びに註記 ——〉(《大乘仏典の研究》，一九六三年，頁五六七以下)。

世親的年代

世親（也譯作婆藪盤豆、天親）是無著的親弟弟。首先在考慮他的年代上，與彌勒、無著有關係。宇井博士立了如下的年代⑫：彌勒，西元二七〇～三五〇年左右；無著，西元三一〇～三九〇年左右；世親，西元三二〇～四〇〇年左右。

這個年代論從視《菩薩地持經》（西元四一四～四三三年間譯出）爲彌勒所作的立場來說，是合理的年代論。但是最近陳那在世年代的研究有進展⑬，已經知道他是西元五〇〇年前後在世（西元四八〇～五四〇年左右），因爲可以想見世親的在世年代也與他相近，所以世親的年代定爲西元四〇〇～四八〇年是有說服力的。 (101)下

眞諦譯的《婆藪盤豆法師傳》（T 50.190b）中，說世親受正勤日王（Vikramāditya）與其子新日王（Bālāditya）供養，雖然有將此二王推定爲笈多王朝首代的旃陀羅笈多一世（西元三二〇～三三五年在位）與第二代薩母陀羅笈多（西元三三五～三七五年在位）之說，但是干潟龍祥博士與佛勞華納（E. Frauwallner）將此二王推定爲第五代的塞犍陀笈多（西元四五五～四六七年在位）及那羅新哈笈多（西元四六七～四七三年在位），據此將受此諸王供養的世親的年代視爲西元四〇〇～四八〇年左右。干潟博士從這個立場立了如下的年代⑭：彌勒，西元三五〇～四三〇年左右；無著，西元三九五～四七〇年左右；世親，西元四〇〇～四八〇年左右。

若以《菩薩地持經》爲彌勒所作，非得看作是西元四〇〇年以前成立的不可，所以把彌勒在世年代定爲西元三五〇～四三〇年，雖然不是不可能的主張，但卻有點勉強。

---

⑫ 宇井伯壽《印度哲學史》，頁三三六以下；〈玄奘以前の印度諸論師の年代〉（《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁一一一以下）。中村元《インド思想史》第二版，頁一七二以下。

⑬ 服部正明〈ディーグナーガ及びその周邊の年代 —— 附《三時の考察》和譯 —— 〉（《塚本博士頌壽記念仏教史學論集》，一九六一年，頁七十九以下）。

⑭ 干潟竜祥〈世親年代再考〉（《宮本正尊教授還曆記念印度學仏教學論集》，一九五四年，頁三二一）。

佛勞華納爲了迴避這個困難，立了「二位世親」之說⑮。亦即無著的親弟弟世親，是生於西元三二〇年，死於三八〇年左右。他是瑜伽行派的人，因無著而轉向大乘，作《中邊分別論》之釋，又作《十地經論》、《法華經論》、《金剛般若經論釋》及《發菩提心論》等著作，而推定可能較無著早去世。相對地，第二位世親生於西元四〇〇年左右，於說一切有部出家，習經量部的教理，著《七十眞實論》（*Paramārtha-saptatikā*，已佚失），破斥數論學派的頻闍訶婆娑，著《俱舍論》，西元四八〇年歿於阿踰陀。

下(102)

佛勞華納之說雖巧妙地解決上述的困難，但是他爲了壯大己說，利用玉石混雜的資料⑯。亦即羅什所譯的提婆《百論》，雖附有婆藪開士的註釋，但他將此婆藪開士當作世親，而把第一的世親定位爲羅什以前，因此把傳說羅什譯之「天親菩薩造，發菩提心經論二卷」，認定是羅什所譯。但是一般認爲婆藪開士與世親是兩人，也不承認上述經典是羅什所譯。還有，佛勞華納將《金剛仙論》卷十卷末（T 25.874c）所說的師弟相承說認定爲事實，而加以援用，但是這也有很多學者懷有疑問。而且《唯識二十論》、《唯識三十頌》是藉由《成業論》、《五蘊論》而與《俱舍論》連接起來，所以佛勞華納也視此二著作是《俱舍論》作者世親所作的。不過要證明《唯識二十論》、《唯識三十頌》與《中邊分別論疏》、《攝大乘論釋》的作者是不同人似乎是困難的，因此在日本，很少學者支持佛勞華納的二位世親說。而因爲佛勞華納所立的第二世親的年代與干潟說一致，所以很多學者支持此說。確

⑮ E. Frauwallner, *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, 1951.櫻部建〈フラウワルナー氏の世親年代論について〉(《印仏研》一之一，一九五二年，頁二〇二以下)。E. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, *WZKSO*, III, 1959; do. Landmarks in the History of Indian Logic, *WZKSO*, V, 1961.梶山雄一〈清弁·安慧·護法〉(《密教文化》六四、六五，頁一五九)。E. Frauwallner 在此後的著作中，定出如下的年代：彌勒三〇〇年左右，無著三一五～三九〇年左右，古世親三二〇～三八〇年左右，陳那四八〇～五四〇年左右，安慧與護法同為六世紀中葉，法稱七世紀（西元六〇〇～六六〇）。以為古世親是瑜伽行派的論師，《唯識三十頌》、《唯識二十論》等的作者。新世親是西元四〇〇～四八〇年左右在世，《俱舍論》、《五蘊論》的作者。E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969.

⑯ 參考拙論《俱舍論索引·第一部》Introduction, 一九七三年。

實是世親著作的作品，由菩提流支（西元五〇八年來華）、佛陀扇多（西元五〇八年譯經）、勒那摩提（西元五〇八年來華）、眞諦三藏（西元五四六年來華）等所譯出的是最初的。所以從傳到中國的著作來看，世親的年代爲西元四〇〇～四八〇年左右。而且眞諦（西元四九九～五六九年）生於佛勞華納所說的新世親歿後二十年，譯出了古世親的《中邊分別論釋》、《攝大乘論釋》，還譯了新世親的《俱舍釋論》。因爲眞諦的弟子們並沒有傳下關於新古世親的說法，所以似乎是顯示眞諦不知道有二位世親說。 (103)下

對彌勒、無著的著作撰述「釋」的世親是無著的弟弟，而且是著述《唯識三十頌》、《俱舍論》的人。《俱舍論》是以「理長爲宗」的批判性立場而著述的，立於經量部的立場。其中已經說到種子說，從此經由《五蘊論》、《成業論》而到唯識說，其思想上的關聯受到認可⑪，所以將《俱舍論》與《唯識三十頌》看作是同一人的著作並不是無理的。若以著述《唯識三十頌》的世親爲無著的弟弟，則以爲同一個世親於《攝大乘論》作註釋，或於彌勒的《中邊分別論》、《法法性分別論》作「釋」，也不是不合理的。但是現在傳爲「世親作」的所有著作，是否是一個世親所作的，還有必要作檢討。

在印度似乎有將許多著作歸於有名的一個人的傾向，而世親（Vasubandhu）與世友（Vasumitra）之名都是基於婆藪天信仰，所以似乎是常使用的名字。「世友」也有好幾位，在中國自古也認爲「世親」有多位。例如《付法藏因緣傳》卷六（T 50.321b）所說的「付法藏」第二祖婆修盤陀應譯爲世親，但一般以爲此人與《俱舍論》作者的世親是不同人；《佛祖歷代通載》卷五（T 49.508c）中區別了兩者。還有在法救的《雜阿毘曇心論》卷一（T 28.869c），說世親以六千偈釋阿毘達磨，造《無依虛空論》，但這個世親也被認爲是別人。另在普光的《俱舍論記》卷九（T 41.167c）裡也舉出「古世親」之說，而說他與《俱舍論》主是不同的人，稱友的《俱舍釋》 (104)下

⑪ L. Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen in Vaṃśatikā und Triṃśikā, *WZKSO* XI, pp.109-137, 1967.之中也指出了這點。

（*Abhidharmakośavyākhyā* p. 35, *ll.* 20,23; p. 289, *l.* 6）裡也區別了古世親（Vṛddhācārya-Vasubandhu）與世親；因此自古以來就認爲世親並非一位。

不過著述《無依虛空論》的世親及古世親或許是阿毘達磨佛教的人，但是以此似乎無法成爲大乘佛教的世親是多人的證據。然而歸於世親的大乘論書種類也很多，除了唯識的論書之外，有《法華經》的註釋、《十地經》的註釋、《無量壽經》的註釋等，思想上也很分歧，所以似乎沒有理由把這些都看作是一個人的著作，例如眞諦譯的《佛性論》是世親所作之說也受到懷疑⑱。

但是若以爲世親是西元四〇〇～四八〇年左右的人，而且是無著的親弟弟的話，彌勒的年代就要下延，而會產生一些矛盾的地方；佛勞華納立了兩位世親說的理由之一，想必是在此。干潟博士與佛勞華納同樣認爲此世親年代是妥當的，然而也還立了有五年前後差距的三說，令人玩味。而在其中檢討了關於《菩薩地持經》的譯出年代影響彌勒的年代，及堅意《入大乘論》（T 32.49b）裡的「彌勒莊嚴經中說」之語等。不過從各個角度來看⑲，干潟博士的年代論：彌勒，西元三五〇～四三〇年；無著，西元三九五～四七〇年；世親，西元四〇〇～四八〇年。從中國的譯經史上來看也不是不合理的。不管如何，因爲以爲與世親相隔不大的陳那年代⑳是西元四八〇～五四〇年左右，所以據宇井說而以世親的年代爲西元三二〇～四〇〇年，兩者未免離太遠。陳那之後有無性（西元？～五五〇年），其次有護法（西元五三〇～五六一年）。護法的年代據玄奘的傳承是確實的，所以自此上溯來看，上述的主張也應是合理的年代論。

下(105)

⑱ 服部正明〈仏性論の一考察〉（《仏教史學》四之三、四合併號，一九五五年）。

⑲ 參考拙論《俱舍論索引・第一部》Introduction，頁 IX。

⑳ 世親的弟子似乎是德慧，而其弟子是陳那，德慧直接受世親教導。參考山口益〈世親の釋軌論について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九五九年，頁三十七）。陳那近於世親，但似非直接的弟子。M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-paricceda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS.* 47, Combridge, Massachusetts, 1968, pp. 4-5. 金倉円照《インドの自然哲學》，一九七一年，頁四〇。

還有，瑜伽行派裡與陳那同時代而不同系統的有德慧。德慧被視爲是與陳那大約同時代，他的弟子中有安慧，安慧的年代視爲是西元五一〇～五七〇年左右⑫，這個年代從伐臘毘的碑文（本書十三頁）來看也似乎是妥當的。 (106)下

世親的著作

即使有多位世親，哪個著作要歸屬於哪個世親並不清楚，所以這裡總括陳述他的著作。經典的註釋：《十地經論》十二卷，菩提流支等譯、藏譯（東北目錄三九九三）；《妙法蓮華經憂波提舍》（法華經論）二卷，菩提流支譯；一卷，勒那摩提譯；《無量壽經優波提舍願生偈》（淨土論）一卷，菩提流支譯；《寶髻經四法憂波提舍》一卷，毘目智仙譯；《涅槃經本有今無偈論》一卷，眞諦譯；《文殊師利菩薩問菩提經論》二卷，菩提流支譯、藏譯（東北目錄三九九一）。

此外還有《遺教經論》一卷（但現在視爲僞作）、《勝思惟梵天所問經論》四卷、《轉法輪經憂波提舍》一卷、《三具足經憂波提舍》一卷等，也當作是他的著作。世親的著作中稱爲「憂波提舍」（upadeśa，論議）的很多，憂波提舍作爲十二部經之一，自古即已存在了，而在大乘中用此名於經典之註釋，似乎表示稱呼大乘佛教的阿毘達磨爲憂波提舍⑫。

以上的大乘經註釋中，在中國以《十地經論》爲所依而產生了地論宗。其次的《法華經論》在中國被當作解釋《法華經》的指南，成爲重要的依據。還有《淨土論》也稱作《往生論》，曇鸞（西元四六七～五四二年）爲此作註釋，而稱爲《淨土論註》（往生論註），成了中國淨土教理發展的基礎。 (107)下

⑫ E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, *WZKSO*, V, 1961.梶山雄一〈清弁・安慧・護法〉（《密教文化》六四、六五，頁一五九）。

⑫ 宮本正尊《大乘と小乘》，頁七二一。山口益〈無量壽經ウパデーシャなる題號について〉（《印仏研》一〇之二，一九六二年，頁十六以下）。

不過世親的重要著作是唯識有關的論書。首先，從《俱舍論》到唯識思想的過渡性論書如下：《大乘成業論》一卷，玄奘譯（《業成就論》一卷，毘目智仙譯）、藏譯（東北目錄四〇六二，*Karmasiddhiprakaraṇa*）；《大乘五蘊論》一卷，玄奘譯（安慧的註：《大乘廣五蘊論》一卷，地婆訶羅譯）、藏譯（東北目錄四〇五九）；《釋軌論》⑫③，藏譯（東北目錄四〇六〇，四〇六一）。

《成業論》玄奘譯雖冠以「大乘」之語，但是內容上則以經量部爲立場。它以許多《阿含經》爲典據，破斥諸部派的業論，不過也有引用《解深密經》，也有阿賴耶識之語。同樣是立足於經量部說，卻比《俱舍論》更偏向大乘。藏譯中有善慧戒的「釋」，而有拉莫特的法譯⑫④及山口益博士的日譯⑫⑤。《五蘊論》是分類說明包含於五蘊諸法的論書，其中心法分爲五遍行、五別境、十一善、六煩惱、隨煩惱、不決定，但此分類比起《俱舍論》，較近於唯識說的「六位心所」說。還有不相應法立了十四種，這與《俱舍論》的「十四不相應」一致，而不合於唯識所立的不相應「二十四法」。心分爲阿賴耶識與轉識，與《俱舍論》一樣；就不包含於五蘊的無爲法舉出三無爲之外，也舉出了「眞如」（唯識加眞如而立六無爲）。

下(108)

《五蘊論》表達了《俱舍論》與唯識說中間的立場⑫⑥。《五蘊論》的藏譯中，有安慧、德光的註釋三種（東北目錄四〇六六～四〇六八）⑫⑦。《成業論》（T 31.765b）裡引用了《釋軌論》（*Vyākhyāyukti*），《釋軌論》梵漢俱缺，唯存藏譯。本書大量引用《阿含經》作爲大乘的聖教量，素稱闡述經典

⑫③ 山口益〈世親の釋軌論について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九五九年度），〈大乘非仏說論に対する世親の論破 —— 釋軌論第四章に対する一解題〉（《東方學創立十五周年記念東方學論集》，頁三八二）。以上二文收錄於《山口益仏教學文集》下，一九七三年。

⑫④ 《成業論》的法譯：É. Lamotte, Le traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakaraṇa, *Mélange chinois et bouddhiques*. IV, 1936, pp. 151-263.

⑫⑤ 山口益《世親の成業論》，一九五一年。載有藏譯成業論及善慧戒的註釋（東北目錄四〇七
的翻譯，以及「研究」與成業論藏譯原文。

⑫⑥ 參考註⑪⑨拙論。俱舍的七十五法與《五蘊論》、《百法論》百法的關係，參考結城令聞《世親
識の研究》上，一九五六年，頁五〇以下。

解釋的方軌（yukti）之論，已由山口益博士研究、介紹其內容[128]。

世親的唯識有關著作，關於對彌勒的《大乘莊嚴經論頌》、《中邊分別論頌》、《金剛般若經論頌》、《法法性分別論》的註釋已如前述，還有於無著的《攝大乘論》、《顯揚聖教論頌》、《六門教授習定論》也寫了「釋」。他的著作《止觀門論頌》一卷雖是簡單的論書，卻是重要的。不過世親有關唯識的最重要著作是以下兩部：《唯識三十頌》（*Triṃśikā-Vijñaptimātratāsiddhi*）一卷，玄奘譯（護法等釋、成唯識論十卷、玄奘譯）；《轉識論》一卷，眞諦譯，藏譯（東北目錄四〇五五；安慧釋，同四〇六四；調伏天之複註，同四〇七〇），梵文原典亦附安慧註「唯識三十頌釋」；《唯識二十論》（*Viṃśatikā-Vijñaptimātratāsiddhi*）一卷，玄奘譯；《唯識論》一卷，瞿曇般若流支譯；《大乘唯識論》一卷、眞諦譯，藏譯（東北目錄四〇六五，四〇五七）、梵本。

兩者都是由列維發現梵本而出版[129]，不過《三十頌》世親並沒有作註釋。梵本附安慧的釋，漢譯的《成唯識論》則是合揉護法等十大論師的註釋。世親在《唯識三十頌》裡，以識轉變（vijñānapariṇāma）爲中心，而以 (109)下 阿賴耶識（ālayaṅjūāna）、末那識（mano nāma vijñāna）、前六識合爲八識，將我們的經驗世界是識的變現，作爲阿賴耶識緣起，而巧妙地組織起來。還

[127] 關於《五蘊論》的漢藏比較，參考：V.V. Gokhale, Pañcaskandha by Vasubandhu and its commentary by Sthiramati, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. XVIII, Part III, 1937. 也已作了由藏語的梵語還原。Shanti Bhikṣu Shastri, *Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu. A Restitution into Sanskrit from the Tibetan version together with an Introduction, English Translation, Notes*, Kelaniya, 1969.

[128] 參考註[123]。

[129] S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Viṃśatikā et Triṃśikā*, Paris, 1925. 日譯：荻原雲來〈安慧造三十唯識の釋論和譯〉、〈二十頌唯識論和譯〉（《荻原雲來文集》，頁六二八以下）。宇井伯壽《安慧護法唯識三十頌釋論》，一九五二年，同《四譯對照二十論研究》，一九五三年。山口益・野澤靜証《世親唯識の原典解明》，一九五三年。本書中，關於《唯識三十頌》、《唯識二十論》、陳那《觀所緣論》，附有調伏天之疏而有日譯。上述諸學者的日譯中，附有梵文的訂正表。寺本婉雅《西藏文世親造唯識論》，一九二三年。本書將《二十論》、《三十頌》的偈文日譯，而附以藏文。梶山雄一《唯識二十論》、荒牧典俊《唯識三十頌》（《大乘仏典》一五，一九七六年）。關於《唯識二十論》的漢譯本，有佐佐木月樵《唯識二十論の對譯研究》，一九二三年。

說明三性、三無性的唯識說，唯識的實踐修行與轉依（āśrayaparāvṛtti），將這些巧妙地歸納在三十頌裡。還有關於三性說，世親有《三自性教說》（*Trisvabhāvanirdeśa*），藏譯（東北目錄四〇五八，三八四三）。本書只有梵本與藏譯⑬⓪。《三十頌》是將唯識說的體系整理起來，相對地《二十論》是回答其他學派對唯識說的論難的作品。《二十頌》因爲有世親的註釋，所以稱爲《二十論》。義淨譯的《護法造成唯識寶生論》五卷，是本書的註釋⑬①。還有此外眞諦譯《三無性論》二卷及《顯識論》一卷也推定爲世親的著作；此二書與眞諦譯的《轉識論》合起來共稱爲《無相論》⑬②。

《佛性論》四卷，眞諦譯。本書也傳爲世親所作，但是內容上因爲太類似於《究竟一乘寶性論》，所以也有懷疑世親所作之說⑬③。

《大乘百法明門論》（大乘百法明門論本事分中略錄名數）一卷，玄奘譯。本書是歸納「唯識百法」的；將唯識的法相歸納爲百法，在護法的《成唯識論》中並未明言，與上述的《五蘊論》等之說也有差距，所以是否是世親所作似有疑問。或許是某人從《大乘阿毘達磨集論》的〈本事分〉採集法數而組織起來的，不過一般視爲是世親的著作⑬④。本書也有藏譯（東北目錄四〇六三），是由漢譯來的重譯，著者作爲「世親或護法」。

下(110)

如上所述，世親的著作很多，而且遍及各方面。以上是以漢譯爲主敘述

⑬⓪ L. de la V. Poussin, Le Petit traite de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures (*Mélanges Chinois et bouddhiques*, 1933) ; Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu Sanskrit Text and Tibetan versions*, Visvabharati, 1939. 含有梵文、藏譯、英譯。山口益〈世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究〉(《宗教研究》新第八卷第三、四號，一九三一年五月、七月)，收於《山口益仏教學文集》上，一九七二年。長尾雅人《三性論》(《大乘仏典》一五，一九七六年)。

⑬① 宇井伯壽〈成唯識寶生論研究〉(《大乘仏典の研究》，頁六〇七以下)。

⑬② 宇井伯壽〈真諦三藏伝の研究〉(《印度哲學研究》第六，一九三〇年，頁一〇五～一〇九)。結城令聞〈無相論の構造と性質〉(《世親唯識の研究》上，頁六十三以下)。

⑬③ 參考註⑪⑨以及武邑尚邦《仏性論研究》，一九七七年二月。

⑬④ 宇井伯壽依無著《大乘阿毘達磨集論》的〈本事分〉，而看作是世親作的(《印度哲學史》，頁三六四)。結城令聞博士則依上述的〈本事分〉及《瑜伽論》的〈本地分〉與其他等，而視為是世親作的(《世親唯識の研究》上，頁一七六以下)。鈴木宗忠博士則以為此非世親之著作(〈倶舍論の心所說に関する研究〉，《宗教研究》新第八卷第三號，一九三一年五月)。

了世親的著作，但是藏譯裡還有《六門陀羅尼解說》等若干著作。布頓舉出「八論」作爲世親的著作，更有舉出「二十論」⑬ 。八論是《唯識三十頌》、《唯識二十論》、《五蘊論》、《釋軌論》、《成業論》、《莊嚴經論釋》、《緣起經釋》(東北目錄三九九五)、《中邊分別論釋》，《緣起經釋》唯有藏譯現存，而已發現梵文殘簡《*Pratītyasamutpādavyākhyā*》⑯ 。

布頓所舉的「二十論」，是指上述的八論，加上《瑜伽論》有關的五論，二種綱要書，對彌勒論書的五論。布頓還在別的地方舉出世親著作有《十地經論》、《無盡意經註》(東北目錄三九九四)、《俱舍論》、《頂髻勝母陀羅尼》(*Uṣṇīṣavijayadhāraṇī*)、《般若經》的註釋、《瑜伽論註釋》、《伽耶山頂經註》(東北目錄三九九一，文殊師利問菩提行經)、《六門陀羅尼註》(東北目錄三九八九)、《四法解說》(東北目錄三九九〇)、《法法性分別註》等⑰，與漢譯相當一致，但也有漢譯所缺的。還有値得注意的是，藏譯中沒有《法華經論》、《淨土論》、《佛性論》。 (111)下

附記：無著、世親的年代，有與《菩薩地持經》一起來考慮《楞伽經》(初譯四卷本，西元四四三年譯)的成立年代，而加以斟酌的必要。縱使可以將《楞伽經》的唯識說看作是世親以前，但是否能說是無著以前則似乎成問題；這非得委於今後的研究不可。

⑬ E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston Part I*, pp. 56, 57, Heiderberg, 1932.

⑯ G. Tucci, A Fragment from the Pratītyasamutpādavyākhyā of Vasubandhu, *JRAS*. 1930, pp. 611-623; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969, S. 43-49. 山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，一九五九年，頁一三六。

⑰ E. Obermiller, ibid. Part II, pp. 142-147, Heiderberg, 1932.

第五節　唯識的教理

唯識的意義

唯識（vijñaptimātratā，唯識性），是指我們的認識是心的顯現之意，但是並非凡夫的認識就是唯識。毋寧說，我們的認識是以爲外界是實在的認識，捨此實在觀，而滅除我執與煩惱，「唯識」的世界才實現。所以唯識有二個意思；第一是指我們的認識本來應是唯識的意思，第二是指由努力實踐唯識來所實現的唯識的世界。第二個意義的唯識才是眞的唯識，將此完全實現的話就是覺者。

唯識的「唯」（mātra），是指否定凡夫認爲實在的「認識的對象」，而「只有識」。所認定爲外界的對象的一切，實際不過是識（心），如此了悟即是唯識，所以唯識有唯有識才是實在的意思。但是若無認識的對象，則認識的主觀也不應該存有。凡夫是因爲有認識的對象，所以有對應它的認識主觀，不過此認識的對象是虛妄的（遍計所執性）。「唯」是作爲此遍計所執性，但是了知對象的虛妄性時，對應於它的主觀（對自我的執著）就消失了。因爲對象的虛妄性解消，同時也是主觀（我執）的虛妄性消解，因此唯識第一有「境（對象）的無與識的有」的意義，第二是境若無則對應於此的識也無的「境識俱泯」的意義。亦即實現唯識的佛陀的認識界，是境識俱泯的世界，所以佛陀的認識界與凡夫的認識界本質上不同。亦即由凡夫到佛陀，識的本質上的轉換是必要的；稱此爲轉依（āśrayaparāvṛtti，所依之轉）。轉依實現於滅我執（對自我、內在的執著）、法執（對事物、外界的執著）而斷煩惱處。

下(120)

因此所謂「識有」的識之狀態，可區別爲二。一是凡夫識的狀態，二是佛陀識的狀態。兩者同樣是「有」，但是「有」的性格不同。凡夫的識是有，也是應否定的，包含無的有。相對地，佛陀的識是不含否定的有。這是自覺、實現了永遠的眞實（眞如〔tathatā〕）的有，於此蘊含著由迷到悟的連續與斷絕的問題。

凡夫的識，分裂為主觀與客觀（見分〔svābhāsa？〕與相分〔(viṣayābhāsa？)〕、能取（grāhaka）與所取（grāhya），識（見分）邊看自己的識（相分），但同時也誤以為那是外界（將見分、相分配比於主觀與客觀，嚴格來說並不正確，但是為了方便理解所以如此表達）。誤以為自己的認識內容本身就是外界的實在，如此「識的狀態」稱為「依他起性」（paratantrasvabhāva，依他性）。依他起是「依於他而起」的意思，與緣起是相同意義。例如夢的內容雖是虛妄的，但是有做夢的事實，這點稱為依他起性。識是緣起上的存在，它迷惑著，有其只是迷惑的理由；說明這個的是阿賴耶識（ālaya-vijñāna）緣起的理論。凡夫認識的「認識內容」是虛妄的，稱此虛妄性為「遍計所執性」（parikalpita-svabhāva，分別性）。遍計所執性雖應是「無」，但是在了知它是「無」的時候，遍計所執性就消解了。為了要使其成為可能，識的本性非是「空」不可。 (121)下

因為識的本性是空，所以迷惑凡夫的識得以轉化為佛陀的識。在佛陀的識裡，遍計所執性完全消除，識是依他起而實現眞如；稱此為「圓成實性」（pariniṣpanna-svabhāva，眞實性）。因為空性本身就是眞如，所以也稱為空性眞如。識是空性性格的，同時也是作為眞如的實在（有）。從識的依他起性這個解釋而產生「二分依他性」的理解，亦即以為使遍計所執性可能的依他起，與使圓成實性可能的依他起，兩者都包含於依他起性中。計量地考慮由迷到悟的轉換，則產生如此二分依他性的看法。亦即因為考慮到迷惑者的心中，已經有某種程度實現了悟，所以就認可迷悟的共存。這是將依他起性的識視為「眞妄和合識」的立場；但是換個看法，因為遍計所執性中無圓成實性，圓成實性中無遍計所執性，所以也可以看作是，只要迷惑的話就唯有「不淨品之依他」（妄識），而成為覺者的話就只有「淨品之依他」（眞識）。從認識論的立場來看，迷與悟是不同的，依他起性只有進展、蛻變，就識進展的依他性階段來看，可以說都是一樣的。亦即並非將依他起性看作是遍計所執性與圓成實性的混合，而是依他起性本身進展下去的意思。 (122)下

如此一來，則有識之轉依如何成立的問題。遍計所執性中若無圓成實性，迷惑的我們就無法產生醒悟於唯識之理而努力於唯識的實現之意願，但

是實際上凡夫的識具備了醒悟於唯識之理的可能性。而且從外在有了佛陀之教、善友的勸導時，此人就會產生願意實踐唯識的意願與修行，這就是爲了實現唯識的聞、思、修三慧。窺基將此唯識觀的進展，亦即從境空識有漸進而證入境識俱泯的正觀唯識階段，以「五重唯識」來表示⑬⑧。

一、遣虛存實識：遣遍計所執的虛妄，而存依他、圓成之實的唯識觀。

二、捨濫留純識：作為依他起性的識，雖分為客觀的狀態（內境）與主觀的狀態（心），但內境因為濫於外界，所以捨棄它，唯留心體之純的唯識觀。

三、攝末歸本識：攝心體之中作為末的見分、相分之作用，令歸於心之自體分的唯識觀。

下(123)

四、隱劣顯勝識：心自體分中，心所的作用劣弱故隱之，唯顯心王之勝的唯識觀。

五、遣相證性識：以上第一是遣遍計所執的唯識觀，第二到第四是就依他起性之識由淺入深的唯識觀。第五是遣作為識之相（功用）的依他起性，而悟唯識性（圓成實性）的唯識觀。

《成唯識論》裡將唯識修行的階位分爲資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位說明，此五位表達唯識修行的階段。相對地，先前的「五重唯識觀」則表達唯識觀法的類型。因此在這五位的任何階段中，都實踐五重的唯識觀法而深化唯識觀。

阿賴耶識說的源流

考慮到唯識思想是經由怎樣的路途而形成的時候，可以考慮到三個前史。第一是阿賴耶識說成立的問題；瑜伽行派中阿賴耶識教理的成立有其前

⑬⑧《大乘法苑義林章》卷一〈唯識義林第三〉（T 45.258b-259a）。

史，在部派佛教裡已經說了種種類似的教理。第二是唯心論的系譜；唯識說雖是觀念論的一種，但是唯心的想法較唯識說還早。第三是空的思想；唯識說大量採用部派佛教的阿毘達磨思想，但是並不是阿毘達磨佛教直接的後繼者，而是立於空的立場批判地攝取了阿毘達磨佛教。因此大乘空的思想與阿毘達磨有的思想，在唯識佛教中綜合起來而得到調和。如此唯識佛教因爲接受阿毘達磨有的思想，在中國佛教中被當作是「通三乘、權大乘」而貶低。 (124)下

以上三潮流之中，將先從阿賴耶識說的源流來簡單地說明。

原始佛教裡說諸行無常，主張諸法無我，但是只說無我，並不清楚佛教如何考慮人格的主體。沒有主體，則記憶的持續、業的果報、責任的歸屬等問題，無法充分加以說明。雖有「自業自得」（自作自受）之語，但是對於善惡的行爲應自己負責任，是人所擁有的強烈道德要求，於此也要求自我的同一性、人格的持續。因此即使承認諸行無常與無我的教理，解決人格的持續、業的果報問題也是部派佛教的重大課題之一，於其中主張了種種新看法。

例如說一切有部雖主張諸法剎那滅，尙且承認諸法的「相續相似」，於此考慮到「意識之流」，還有說一切有部在生理上主張「命根」的存在，以爲據此生命才持續。不過，此說中尙未出現人格、主體的觀念。相對地，犢子部、正量部主張「非即非離蘊之我」，是很有名的。犢子部稱此爲補特伽羅，主張補特伽羅與五蘊（自己的身心）雖不能說完全相同，但是也不是離五蘊而存在的；雖然無法把捉，也無法以語言適當地來表現，不過人格的主體存在著。與此相似的是化地部中所說的窮生死蘊；以爲這些主體並非在個體之死就消滅，而是超越死持續到下一生，亦即輪迴的主體。 (125)下

還有在部派佛教時代中出現了，相對於醒著時的心，睡著時也有微細的心之作用在持續著的想法。大眾部、分別論者等說到「細心」，主張微細心的持續；大眾部所說的根本識也與此有關。似乎是從這樣的想法，而產生相對於表相心的潛在心之看法；巴利上座部所說的「有分識」（bhavaṅga）也是潛在心的一種，記憶、性格或遺傳的問題等，都關連於此而考慮。大眾部裡稱煩惱爲隨眠（睡著的），以爲煩惱平常是貯藏於心的潛在心，得到機會

就出現在心的表面活動。而睡著的狀態稱爲「隨眠」，活動的狀態稱作「纏」，當然可以想到記憶的情形也是貯藏於潛在心。

還有關於業的問題，有從作善惡的行爲開始到受報爲止，業力是如何保存的問題，亦即使業與業果關連起來的中間媒介物的問題。正量部稱此爲「不失壞」（avipranāśa），大眾部稱此爲「增長」（upacaya），說一切有部考慮到的無表業（avijñaptikarman）、無表色（avijñaptirūpa）本來也是那種意思的 ⑬⑨，而經量部稱此業之力爲「種子」（bīja）。亦即將業力比喻爲植物種子所擁有的潛在力量，並非只是善惡的業有種子出生而已，是以爲所有的行爲都變爲種子形而存續下去。但是經量部裡考慮這種子被保存於何處，並沒有設想作爲其場所的潛在心，而主張「色心互熏」。

下(126)

如上述部派佛教所產生的種種思想，爲大乘佛教所繼承，開始設想在人格主體的深處有潛在心、無意識的領域，然後貯藏種子在其中的思想便成熟起來。阿賴耶識的阿賴耶（ālaya）是「藏」的意思，即是以種子爲所藏的識之意。但是種子的集合體本身就是阿賴耶識，並不是在種子的集合體以外有另外的識作爲其容器，所以將阿賴耶識也稱作「種子識」（不過相對於種子賴耶，而說現行賴耶，後來出現了此現行的阿賴耶識於其相分持有種子的想法）。這阿賴耶識的概念已經出現於《解深密經》（T 16.692b-c）；在《解深密經》裡，此識也稱爲阿陀那識（ādāna-vijñāna）。阿陀那是「執持」的意思，是執持著生命的識之意。亦即以爲表相心睡著時阿賴耶識也是覺醒的，維持呼吸、心臟的活動、血液的循環等，而稱此爲阿陀那識。

下(127)

此「阿賴耶」之語詞，已經可見於原始佛教的經典。《律藏》中使用愛於阿賴耶（ālayarāma），樂於阿賴耶（ālayarata），喜好阿賴耶（ālayamudita）等。阿賴耶有住所與愛著的意思，但在這個情形，是將愛、樂、喜所向的對象稱爲阿賴耶，也可以看作是指人的主體。根據《攝大乘論》卷上（T 31.134a，及其他），提到《增一阿含》說愛、樂、欣、喜的「四阿賴耶」

⑬⑨ 參考拙著《原始仏教の研究》，頁一八〇以下。

（不過現存的漢譯《增一阿含》卷十〔T 2.593a〕並無該經文）。《阿含經》中所說的「阿賴耶」之語，為大乘經典所繼承，成為阿賴耶識思想的重要契機，但那是經由怎樣的途徑而成熟於《解深密經》的阿賴耶識，則不明。

唯心論

阿賴耶識是作為人格的主體、經驗的主體而立的，但同時也是「認識的主體」，這是在心中追求認識的根據。於此有阿賴耶識與唯心論結合的理由，而且佛教一開始就有唯心論的性格。原始佛教中有六處（六入）、十二處之說，這是就認識而思考存在之說。十二處是將認識的與所認識的，就認識器官區別於六個領域之說。

六內處	眼	耳	鼻	舌	身	意
六外處	色	聲	香	味	觸	法

(128)下

在這個體系中，以眼所見的對象是色，以耳所聽的對象是聲，乃至以意所知的對象是法（觀念）。對象是就認識器官而被認識的，所以非得以二個以上的認識器官否則無法認識，並不能直接確認其存在（並非直接認知的對象），所以其存在性則成為主觀所構想的，於此有產生認識錯誤的餘地。所以以二種感覺器官以上所認識的，無法絕對地主張外界的實在。亦即即使在看到人的情形，眼所見的也是（人的）形與色，而不是人的本身。例如是睡著的人，還是死的人，僅以眼所見無法知道；是純金還是鍍金的區別，僅以眼也是無法知道。以二種以上的感官所認識的，是由推論而主觀構想的，但是凡夫則看作是它原本就在外界。

因此將認識分為六個領域的看法，是極為合理的。這個六處、十二處的體系是原始佛教中新組織的主張，在此以前的《奧義書》之中並未說到。不過原始佛教中觀念論還沒成立，而理解所認識的色、聲等六外處存在於外界，但是由此主張容易產生感覺上的認識論。

自原始佛教起已經可以見到，將心稱為心（citta）、意（manas）、識

(vijñāna)。《阿含經》說:「此亦稱爲心,亦稱爲意,亦稱爲識者,日夜生滅。」(*SN*. Vol. II,p.95,T 2.81c)心是一法,但是含有以一個語詞所無法表現窮盡的豐富內涵。首先,心是判斷的主體、認識主觀,就這點稱爲下(129)「識」。識譯作「了別」,是指判斷。但是判斷不斷地消失,接二連三產生新的判斷,甚至產生與前面相反的判斷。因此識並不是過去或未來的,而是「現在的」。相對地,意是指心的意志上的作用面。意志是決心,是意圖於未來的,因此「意」擁有未來的性格。由這個意來引導現在的自己,而創作出未來的自己。相對地,「心」的情形則是包含記憶、感情或性格等廣義的心,過去的性格較強。記憶、性格、遺傳,都是得自於過去的心理上以及生理上的力量,而形成現在的心,影響現在的判斷、未來的意志。

但是在《阿含經》中,並非明顯可以自覺到心、意、識有如上意義的差異。不過《法句經》第一偈「諸法意所導,意主由意成」等「意」的例子,表示意是意志,是行爲的主體,而造作未來,於此也可見到唯心論的性格。相對地,心則稱爲「心是應調御者」(《法句經》第三五偈)。爲煩惱所污的是心,擁有欲望、瞋怒狀態的是心,因此心包含各種心理作用,便開始加以種種分析。所分析的心理作用被視爲心的屬性,而稱爲心所法(caitasika-dharma)。說一切有部立四十六種心所,唯識說裡則說五十一種心所,而說心與心所互相協調活動。

關於心意識,在部派裡進行了種種解釋。《大毘婆沙論》卷七十二(T 下(130) 27.371a-b)所舉的多種主張中,舉出了將意視爲過去,心視爲未來之說。但是在唯識說中,則解釋爲「集起名心,思量名意,了別名識」(《成唯識論》卷五,T 31.24c)。集起是過去經驗的聚積之意,從這一面而稱爲「心」,這是由於將心解釋爲由聚積(√ci)所衍生的語詞之故,因此將種子識、第八阿賴耶識相當於「心」。意是由思考(√man)的語根衍生出來的語詞,所以解釋爲「思量」。自原始佛教以來,意用作意根、意處,但在唯識說裡則相當於第七的末那識(mano nāma vijñāna)。這是在心理作用深處的自我意識,自我意識因爲有利己主義的性格,所以也稱爲染污意。而第三當作了別的識,是指覺醒時的認識,即六識(眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意

識）。如上所述，佛教看重心的活動，從原始佛教以來可以見到唯心論的性格，但是將此明確提出來的是大乘佛教，特別是《華嚴經》。《華嚴經》的〈十地品〉（T 9.558c，《十地經》）中說：「三界虛妄，唯是心作。十二緣分，是皆依心。」闡明自己所經驗的世界，全部都是心所顯現出來的。還有在《華嚴經》（T 9.465c）中說：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」這表示自己的世界是自己所作出來的。而「心、佛、眾生，此三無差別」，是指不論是迷惑的眾生，還是已證悟的佛陀，基本上心的構造不變。在這裡顯示由迷到悟，於心的持續與轉換的契機，因此《華嚴經》（T 9.449c）中也有「初發心時便成正覺」之語。把心比喻為畫師，也可見於《遺日摩尼寶經》（T 12.192a），而《維摩經》裡也說到：「心淨則佛土淨。」（T 14.538c） (131)下

大乘佛教的唯心論是依禪定經驗所得的。實修禪定，深入禪定時，外界的認識就消失，唯有心中的經驗長時間持續，其間會有種種幻影顯現於心。這禪定的體驗與夢中的經驗甚至無法區別，據此而發現在禪定中「認識的對象是心所顯現的」。依據類似的經驗，而自覺到覺醒時日常經驗的認識也是心所顯現的。在《般舟三昧經》（T 13.906a），把依觀佛三昧而體驗到觀佛說為：「我所念即見。心作佛，心自見。心是佛，心是怛薩阿竭（如來）。」這表示唯心論是基於三昧（禪定體驗）的。在禪定中「見佛的體驗」，並沒有走入有靈力見到佛的神祕主義，而是立足於理解所見的佛是「唯心所現」的合理主義立場。唯識學派被稱為瑜伽行派，表示這個學派的人們是基於瑜伽的實修而建立其教理的。《解深密經》〈分別瑜伽品〉（T 16.698b）有「我說識所緣，唯識所現故」⑭之語，〈分別瑜伽品〉是敘述瑜伽行者的體驗世界，這裡說的「識之所緣」，亦即認識的對象，是「識之所現」，亦即唯識所現的。從〈分別瑜伽品〉裡說唯識之理這點，也可以了知唯識之理是由瑜伽行的實修所得的。〈分別瑜伽品〉中，以瑜伽行認識的對象稱為「影 (132)下

⑭ 參考野澤靜証《大乘仏教瑜伽行の研究》，頁一九二。《解深密經》此文被引用於《攝大乘論》（T 31.182c）中作為「唯識無境」的教證。

像」，這是指外界的事物在我們心中映出的那個「像」。把在《華嚴經》的唯心經驗理論地組織化的，是「影像門的唯識」。

空的思想與三性說

唯識思想的根基有空的思想。唯識說中，空的思想清楚地出現於三性說。三性是[141]：遍計所執性（parikalpita-svabhāva，分別性）；依他起性（paratantra-svabhāva，依他性）；圓成實性（pariniṣpanna-svabhāva，眞實性）。

但是《解深密經》、《中邊分別論》最早出現的「三性」則稱作「三相」（遍計所執性相、依他起相、圓成實相）[142]。

在《般若經》中說「諸法皆空」，闡明了所有存在的本性都是空的，而中觀派將此思想作理論地發展。特別是在龍樹的《中論》裡，以八不、緣起而論證了諸法是空。但是凡夫不達諸法實相的空，因而產生戲論（prapañca），造作苦的生死。

下(133)

但是中觀派僅止於說「諸法之空」，亦即「存在之空」，而還沒有清楚地說「認識之空」，不過《中論》裡也有可以看作三性說前一階段的思想。《中論》第十三品裡，說到存在是「虛誑法」（moṣadharma），這是指存在「有詐僞的性質」之意，依此凡夫引起了「戲論」。還有在《中論》第四品中，說「任何分別也不應分別」（是故有智者，不應分別色），使用了「分別」（vikalpa）一語。存在有「詐僞」的性質，依此凡夫引起分別戲論，這是相連到唯識說「遍計所執」的思想。而且「虛誑法」的「法」是指有爲的存在，但是在《中論》第二十四品已清楚說到法是依緣起而成立的，這在三性說中表現爲「依他起性」。還有在《中論》第十八品中，說業、煩惱是由分別所生起的，是沒有實體的，所以達空則戲論寂滅，此即法性（dharmatā，諸法實相）。唯識裡說的「無分別智」的無分別（nirvikalpa）一語，也出現於《中論》第十八品，這裡所說的法性可以說就是「眞如」。所以修空觀

[141] 《唯識三十頌》第二十至二十一偈。

[142] 《解深密經》卷二，T 16.693a。G. Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Tokyo, 1964, p. 38.

悟諸法空，便開啓了法性、眞如的世界；在此可見到與三性說的「圓成實性」相連的思想。

如此，迷於空則成分別（遍計所執性）的世界，了悟空則開法性（圓成實性）的世界，將兩者連貫起來的是緣起（依他起性），這可以在《中論》裡得知。但是三者散說於各處，尚未組織化起來。最早出現三性說的是唯識的經論，即《解深密經》、《中邊分別論》（《瑜伽師地論》本地分中也出現三性、阿賴耶識的名稱，T 30.345a-b）。而《般若經》中有此思想，也是世親在《中邊分別論》的「疏」（*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, p.3）裡所說的⑭。(134)下

在唯識說中，三性的第一遍計所執性也譯作「分別性」，表示凡夫的認識內容是虛妄的。凡夫所認識的，是「我與法」（自我與物），也可以換成「自我與世界」。不過凡夫將這些認識成「固定的」，而實際上自己是肉體、精神上都不斷變化發展的流動性存在者，所以是無法作爲「此物」來把握的。凡夫將此靜止地、固定地來掌握，以不動的形態所認識的「自我與世界」是遍計所執性。凡夫認識爲「有」的，實際上是指在與此相同狀態裡並不存在的意思。亦即「自我」雖並非沒有，但是凡夫所把握的自我，並不存在於所把握到的形態裡。以唯識的術語來說，以虛妄分別所分別的，皆是遍計所執性，這是「非有」的，而稱此爲「所識之非有」。我與世界，因爲是以心認識的，所以是所認識的內容（所識），而是無的。

並不是沒有自我，而是凡夫「所認識的自我」，不是所認識到那樣的形態之意，但是關於未受認識的自我，說什麼也是沒意義的。同樣地，並非沒

⑭ 但是在漢譯《般若經》諸本中，雖未發現三性說，不過《一萬八千頌般若經》以及《二萬五千頌般若經》的梵本與藏譯的〈彌勒請問章〉裡有三性說是明顯的。但是因為漢譯《般若經》中並未發現對應語，所以視為後世的添入。Shotaro Iida, Āgama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāvaviveka（收於《金倉博士古稀記念·印度學佛教學論集》，一九六七年，橫排頁七十九～九十六）。E. Conze and Iida Shotaro, Maitreya's Questions in the Prajñāpāramitā (*Mélanges d'indianisme à la Mémoire de Luois Renou*, Paris, 1968). 參考袴谷憲昭〈彌勒請問章和譯〉（《駒澤大學仏教學部論集》六，一九七五年，橫排頁一～二十一）。

有外界之物，而是自己的心所認識的外界，並不是所認識那樣地存在的意思。凡夫自以為自己所認識的，是如所認識那般實際存在於外界，但是唯識說不取如此的認識的「模仿說」。認識可說是呼應外界來的刺激，心內的認識能力便作用、構想的，然而凡夫的情形，在認識能力作用之際，由於業、煩惱介入的關係，於此以「有」而映出於心中的世界，則成為「非如彼有」的形態。但是對我們來說，唯有所認識的世界是「自己的」，縱使外界與它不同，但關於未被認識的，則什麼也不能說，這裡有「唯識」（唯有識）的意思。

以上是作為所識之非有的遍計所執性，但是從事如此虛妄分別的「分別本身」（識）是存在的。例如在夢的認識中，所認識的內容雖沒有實在性，但是做夢、夢的認識一事是存在的，稱此為「能識之有」。此即依他起性，因此依他起性是指「識的活動」，但是此時將能識原封不動地當作「自我」並不正確，因為「所認識的自我」入於「所識」的緣故。那即使是依自我反省所得的自我認識，「正認識著的」是與依於自我反省所得的自我相同的，此認識也是入於所識之側的，所以能識應就能識原有的狀態來考察。能識是「了知的作用」，亦即是「識」。凡夫之中此識的作用為迷妄所染，因此稱為妄分別，此乃由認識內容的虛妄性、矛盾、衝突所歸結的。

下(136)

依他起性的依他起是「依於他而起」之意，「他」是指「緣」的意思，所以依他起與緣起是相同的。識並不是自己存在的，而是眾多的緣聚集而成的，所以緣散的話，識也就沒有了。識是不斷變化下去的，將此變化表現為「剎那滅」，這是指識一直變化下去的意思。使此剎那滅的識生起的「緣」，以因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣「四緣」來表示。第一的因緣，在這個情形是質料因、形相因的意思，指貯藏於阿賴耶識的「種子」。也稱為「習氣」，是指心表面的認識經驗以種子之形植入於潛在心阿賴耶識，再改變形態，以表面心亦即「識」而顯現。此時阿賴耶識也是識，所以同樣是由種子所作。阿賴耶識的情形，是保存於阿賴耶識的種子改變形態成為阿賴耶識。作為識的阿賴耶識稱為「現行賴耶」，種子稱為「種子賴耶」。種子賴耶是從前世移動過來的，現行賴耶則是此世受生之初剎那，依於前世之業力所造

的；稱爲「果轉變」。表相心是由形成眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的感覺世界之「前五識」，與在其背後的「第六意識」，還有更後的「末那識」七識所成；末那識是微細的自我意識。相對地，與喜怒哀樂共同作用的粗顯自我意識，是第六識所起的自我意識。

再略說這八識，總之以種子改變形態成爲八識，而稱種子是「識之因緣」。阿賴耶識中所保存的種子是無量的，保存了從無限過去以來的種子。(137)下 概略來分，即爲名言種子與業種子。名言種子的名言是語言的意思，是指以言詞能表示的「法」的種子。我們的認識界，不論主觀客觀都充滿了能以名字稱呼的事物。生出那些事物的種子是名言種子，而且它們具備了善、惡、無記三性的任何一種性質。提到形成認識界的種子，雖僅是名言種子就夠了，但是人有各式各樣的命運；僅以名言種子並無法說明。出生之時人依於種種過去業而生出來，生下來時已經有差別。引起這個業的差異的稱爲「業種子」，依表面心的善、惡，所植入於阿賴耶識的種子，稱爲業種子。業種子與名言種子並不是不同，只是將包含於名言種子的「業力」提出來，而稱爲業種子。如此二類種子，因爲是識生起的原因，以「作爲因的緣」之意而稱爲「因緣」。

第二的等無間緣（次第緣），是指前一剎那的識滅，成爲次一剎那識生的「助緣」。前者一去，就開啓了爲後者出現的場所。例如意識剎那滅，前識滅，而成爲次一識生之緣；這是等無間緣。

第三的所緣緣，是指認識的對象。所緣是對象的意思，有對象，成爲識生起之緣，即沒有無對象的識之意。所緣緣有親所緣緣與疏所緣緣，親所緣 (138)下 是識內部的所緣緣。識分裂爲見分與相分的情形，相分成爲相對於見分的所緣；這是親所緣緣。相對地，外界的事物成爲爲了使自己的認識生起的疏所緣緣。例如外界的光，是爲了眼識的疏所緣，色是眼識見分的親所緣緣。

第四的增上緣，是指幫助事物成立的一切力量。這有積極地助其成立的「有力」增上緣，與不妨礙其成立而消極地幫助的「無力」增上緣，所以因緣、等無間緣、所緣緣也包含於此廣義的增上緣中。這定義作，爲了自己，除了自己以外一切法都是增上緣。立增上緣，是因爲僅有以上三緣，還尚有

遺漏的緣故。例如心王與心所（心理作用）同時作用，心王與心所是由各自的種子所生，所以心王不是心所的因緣，另因爲是同一剎那在作用，所以也不成等無間緣。更因爲心王無法認識同時作用的心所法，所以也不成所緣緣。以如此的意義，與心王同時作用的心所法，即是心王的增上緣。

依以上四緣，剎那滅的諸識連續而生，流動的認識世界便成立，以這點而稱識爲依他起性。

第三的圓成實性，也譯作「眞實性」，這是指從依他起性除去妄分別的下(139)狀態。虛妄分別由於是依於包含於識的業與煩惱的，它被包含於作爲因緣依的種子之中。因此關連於業、煩惱的問題，雖然有檢討種子的種類與性質的問題之必要，但是這個問題容後再述。修行唯識觀，若從識除去虛妄分別，則眞實性就顯現。此即轉依，即我執與法執從識消失了。於此回應於從作爲疏所緣緣的外界來的刺激，如實的認識世界便成立。這由我空與法空而實現，因此稱此爲「二空所顯的眞如」。眞如是指如實認識的實在性，那是以「空性」爲本性。

此圓成實性與依他起性，有「不一不異」的關係。兩者的關係以譬喻來表示，則是有爲的存在與其本性的無常性的關係。亦即眞實性是依他起性的法性。因爲有爲法的本性是無常性，所以有爲法與無常性無法區別開來，但是有爲法與無常性不能說是相同的。與此相同，依他起的識之本性是空性眞如，因此無法除去識，而只表示圓成實性。此依他起識的空性，以般若，即無分別智可知。無分別智，是沒有能知與所知的分裂之認識。眞如是無法作爲對象而了知的，因爲能知的本身也是眞如的緣故，這與無法以「全體」爲認識的對象是相同的。因爲認識者（主觀）從認識內容脫離時，就不能成爲「全體」的認識。因此眞如的認識，是以完全成爲眞如而達成。眞如完全顯下(140)現於智慧，而智慧成爲眞如的智的活動體，這才是眞如的認識；這就是無分別智，於此圓成實性就現起了。因此無分別智與眞如雖不是隔別的，不過眞如是無分別智的法性。

這無分別智也稱作「根本智」，在其後的是「後得智」。根本智雖是了知全體的智慧，但同時也伴有了知各個現象、差別相的智慧。無分別智因爲除

去了執著的緣故（有執著就成為虛妄分別，亦即主客分裂的認識），所以能如實地認識世間，因此後得智也稱作清淨世間智。從事無分別智與清淨世間智活動的認識之本性，即圓成實性。

依據以上的三性說，可以明白凡夫的認識是以妄分別為本性，而佛陀的認識界是圓成實性。

三無性

三性（三自性），於其反面持有三無性的性格。亦即遍計所執性，其我法之相（lakṣaṇa）無，所以稱為「相無性」。其次的依他起性雖有生起，但並非是實體的生起。它是緣生，是「假」，所以以無自然生，而稱依他起性為「生無性」。圓成實性本來離於妄分別，所以稱為「勝義無自性」。這是諸法之勝義，是眞如。由於悟此，而得住唯識性（vijñaptimātratā）。 (141)下

識的轉變

彌勒的《中邊分別論》中，說識以如下四法顯現，即：(1) 對象；(2) 感官；(3) 自我；(4) 六識。亦即說了識的「顯現」（pratibhāsa），但是還沒說到「識的轉變」（vijñāna-pariṇāma）。有系統地陳述識轉變的，是從世親的《唯識三十頌》開始。轉變包含了潛在心的阿賴耶識改變形態，顯現於作為表面心的現行，如此變化的意思。但是顯現並沒有那樣的意思，只是認識世界的顯現方式受到質問而已。依他起之識何故變成虛妄分別的問題，是由此「識的轉變」闡明。

根據安慧，轉變定義為「因之刹那已滅的同時，果異於因之刹那而生。」（*Triṃśikā Vijñaptimātratā-siddhi*, p.16）雖是因果同時，但是指果異於因的意思。識轉變有種種情形，例如「種子生現行，現行熏種子，三法展轉，因果同時。」（《成唯識論》卷二， T 31.10a）可套用以上的解釋來考慮。在這裡，種子是指貯藏於阿賴耶識裡的種子。現行是指表面心的活動，種子轉變成為表面心，表面心刹那滅而植入種子於阿賴耶識。於此轉變中，三法展轉的三法，是最初的種子、其次的現行、最後的種子。這三者是不同的存在的

意思，亦即由種子生現行，而且其種子與現行不同；接著由這現行生種子，而且這現行與種子也相異。當然最初的種子與最後的種子是不同的，但是如何合理化這說法的問題，就包含在轉變裡。下(142)

所謂因果同時，因爲因授與果力量，所以若不同時授與就不成立。自前法滅開始，而後法生，力量的授與是不可能的。「因果同時」，表示了因與果的連續，但是「因異於果而生」，則顯示因與果的斷絕。因爲因是種子，果是現行，或因是現行，果是種子，所以因果是不同的；轉變包含連續與斷絕兩個要因。

「種子生現行」是指，阿賴耶識的種子成熟，而其潛在的種子轉變成爲表面心的現行。其表面心在凡夫是成爲「我與法」（自我與物）的狀態而顯現，但實際上是依他起識的本身。爲了現行生，種子成熟即是條件，但同時作爲疏所緣緣的外界來的推動，則成爲喚起阿賴耶識種子上的重要契機。例如有由外來善友的呼叫聲（空氣的波動）時，回應於此，在阿賴耶識生起的聲音種子就轉變爲現行。因此雖然種子轉變成爲現行，但是並非僅以種子的自發性，現行就生起。

其次，種子是個別的，大體區別爲業種子與名言種子。而且對應於過去的業，業種子也無限多地存在著。還有記憶等改變形態的名言種子，也對應其名言而有無限多。因此一剎那轉變的種子也很多，但是以這些所形成的現行世界（心的世界）是一全體。例如氧與氫化合成水的情形，水是由氧與氫所成的，但是不論氧或氫都是不同東西，由於兩者化合，就產生了新的東西。下(143) 與此相同，諸種子聚集現行就成立，但是諸種子與現行並不相同。在諸多種子聚集而造作成一整體現行的情況時，其全體是超過種子的總和；這裡有「緣起」的意義。

如上所述，種子生現行上有連續與斷絕的關係，於此可見到創造性的變化。因爲是創造地轉變的現行，所以再分裂而轉化爲多數的種子時，所得的種子與先前的種子既不同質，也不同量。且現行是一個整體，而種子是多數的，所以現行與後來的種子也不能說是相同的；這裡便主張了前種子、現行、後種子三法是各別的存在。而且最先的種子與現行、現行與後來的種

之間，有創造性的變化，這點稱爲「緣起」。唯識說雖立於唯心論的立場，但是由於有這緣起的思考，沒有陷入「反覆」的矛盾；是唯心論的同時，能宣說創造性的進化。

以上是唯識說的「識轉變」的意思，因爲是基於緣起的轉變，所以稱爲「阿賴耶識緣起」。同樣使用「轉變」一語，但是唯識說的轉變與數論學派的轉變意義並不相同。附帶地，在護法的《成唯識論》卷七（T 31.38c）中說到了：「轉變者，謂諸內識轉似我法外境相現。」

如上所述，種子與現行是同剎那轉變的關係，同生同滅。但是如此所得的種子，將力量於次一剎那連續下去；這稱爲「種子生種子」。種子與現行不同，因爲是指保存力量的狀態，所以種子也是剎那滅的，但是無法剎那滅變成空無，而以同類的種子轉生。在這反覆「種子生種子」之間，種子就成熟了。一般來說「識」是剎那滅的，既然阿賴耶識也是識，則同樣是剎那滅，因此包含於其中的種子也是剎那滅的。於是以爲在與次剎那的關係上，「種子生種子」的關係便成立。 (144)下

在常識上以爲，我們的表面心從過去到現在，乃至到未來都連接在一起，但唯識說並非如此。表面心的現行是剎那滅的，沒有前後的聯繫（前後的關係是等無間緣）。那是由潛在心來顯現，而再回到潛在心的，但是潛在心本身以剎那生滅持續下去。依據此想法，可以理解表面心無限變化的道理。只有表面心的前後關係中，似乎無法說明惡心變善心、喜變爲悲；考慮與心深處的關係，方始能說明。

如上所述，種子是剎那滅的，生起現行，還更依現行所生。現行擁有善、惡、無記之中的一個性質，由於發揮各自的力量，而將業種子植入阿賴耶識中。但是若成爲種子的狀態，就把現行時固有的力量收斂起來，而以無記的狀態存在。在《成唯識論》裡，將這種子的性格以「種子的六義」來表示；即剎那滅、果俱有、恆隨轉、性決定、待眾緣、引自果（《成唯識論》卷二，T 31.9b）。此種子六義，宣說於世親或無性的《攝大乘論釋》（卷二），但未見於梵文《唯識三十頌》的安慧釋。 (145)下

阿賴耶識的轉變

在唯識說中，轉變分爲因轉變與果轉變，果轉變更有異熟轉變（阿賴耶識）、思量轉變（第七末那識）與了別境轉變（前六識）。因轉變，是指種子持有轉變爲現行的力量，但是這種子是依現行的熏習而貯藏於阿賴耶識的。即善的現行將善的種子，惡的現行將惡的種子，無記的現行將無記的種子貯藏於阿賴耶識，此因果同性質的種子稱爲等流習氣。等流習氣也稱爲名言種子，因爲現行的心理經驗採取了名言狀態（名言雖是概念，但是一如不知語言的嬰兒，沒有語言的情緒上表現也包含在內。稱此爲表義名言與顯境名言）。此外善與惡的行爲，於阿賴耶識熏習業種子。依此業種子，而起業果報，稱此阿賴耶識中名言種子與業種子的轉變力爲因轉變。

相對地，果轉變有二種。一是作爲前世業的果報而阿賴耶識生於眾同分之中，這是選擇特定個人的生死，阿賴耶識託於母胎，成爲特定個人生死的出發點。這是在指作爲總果報的果體之阿賴耶識成立的事，是說依前世業的果報而得生於人時，在託母胎的初剎那形成人的阿賴耶識。果轉變的第二是，由此個人生存的阿賴耶識自種子而現起現行的八識，這是異熟轉變、思量轉變、了別境轉變。《成唯識論》中，雖然因轉變（稱爲因能變）之說與安慧釋大體相同，但是果轉變（果能變）卻解釋成從依因轉變而成立的現行八識的自體分，而現起見分與相分，即所謂「變，謂識體轉似二分。相（相分）見（見分）俱依自證（自證分）起故。」（《成唯識論》卷一，T 31.1a-b）但是僅是由識自體分生見分、相分，則只有變現的意思，則似乎不配「轉變」之名。

下(146)

但是在《成唯識論》中，以四分說明識的活動，即以由阿賴耶識的種子轉變來的識（果轉變）爲「識體」，以八識之體而各不同；此爲識之自體分，由此自體分而分裂出見分（svābhāsa，主觀、能取）與相分（viṣayābhāsa，客觀、所取）。在《成唯識論》中，以此見、相二分之生起視之爲果能變。相對於見相二分，自體分是從作用上稱爲「自證分」（svasaṃvedana），亦即此爲確認見分認識作用的作用。若無此確認的作用，作用的結果則不存，亦即有「已做了行爲」的自覺、反省，而以記憶的形態

熏習於阿賴耶識。此自覺即自證分，因此相分以相分本身不能主張存在性，即由於依見分所見而確保相分的存在性。還有見分的見的作用，是依自證分而確認，保證其作用的存在。但是如此思考時，則需要有確認自證分作用的第四「證自證分」，於此則建立了見分、相分、自證分、證自證分的「四分說」。不過護法說，「證自證分」的作用，反過來以自證分而得到確認，但是在安慧釋中並未見此說。根據《成唯識論》，安慧只立自證分的一分說，難陀則立見相二分的二分說，陳那是見、相、自證的三分說，護法則是四分說。總之，因為出現三分說、四分說的緣故，果轉變的意義就改變了。 (147)下

異熟轉變

阿賴耶識（種子賴耶）接受善、惡、無記的所有種子，因此作為總果報的果體的阿賴耶識稱作「異熟」。異熟是指由過去善惡業的結果所成的事物，但自身則是既非善亦非惡的意思。以阿賴耶識（現行賴耶）也是識這點，認為它從事了認識作用。但是因為其認識作用微弱之故，依第六識無法了知阿賴耶識的活動，稱此為「不可知執受」。進行此識活動，即是現行賴耶，相對地是種子的集合體，即是種子賴耶；這是阿賴耶識的兩面。種子保存於現行的阿賴耶識的相分。

現行賴耶進行識活動，阿賴耶識方面，也需要認識的對象（所緣），還有應有識活動的性質與狀態（行相）。阿賴耶識的認識對象為「種、根、器」，亦即種子、五根（感官）與作為感官所依之身體，以及器世間（世界）。是說以阿賴耶識維持這些，作為自己的認識對象（相分）而執受著，亦即阿賴耶識的種子為阿賴耶識所執受而存在。這解釋作，我們的身體活著，即使在第六意識睡著時，也進行著呼吸、血液的循環等，是因為阿賴耶識將感官、身體作為自己的對象而執受著；就這點稱阿賴耶識為阿陀那識（執持識）。器世間雖是外界，但這是指在心內前五識（感覺上的認識）以其為素材而使外界的認識成立的「事物」。因為阿賴耶識將器世間作為自己的認識對象而展開，所以前六識以之為所依而構成外界，宛如超越(作為外界）存在似地來認識世界。還有在安慧釋中，也將「名」（受、想、行、識四蘊） (148)下

加入阿賴耶識執受的對象中。

其次阿賴耶識的「行相」，是指阿賴耶識與受、想、思、觸、作意五心所共同作用。因爲並無善、不善的心所，所以並無阿賴耶識變成善心或惡心而活動之事（但是若成佛，則阿賴耶識轉換性質成爲善性）。還有一起作用的受，並無苦受、樂受，唯有捨受。亦即阿賴耶是進行著最起碼的心理作用，而稱此受、想等爲「五遍行心所」。這些因爲與八識全部一起作用，所以稱爲「遍行」。還有阿賴耶識性既非善性亦非不善性，而是無記，特別稱爲無覆無記；這是完全的中性的意思。因爲若非如此，則無法容納善惡的種子。

下(149)

還有阿賴耶識雖是剎那滅的，但其中遺傳、性格或記憶（名言種子）等，作爲種子而保存著，形成了個人的人格。反覆剎那滅，而慢慢變化下去；將這點說明作「如瀑流」。瀑流是瀑布，雖是擁有前後同一名的瀑布，但是以構成它的水則不斷地變化著，而且瀑布本身也慢慢改變樣子；將這點比喻爲阿賴耶識的時間上的狀態。阿賴耶識作爲人格的主體，似如自我，但是並非固定的實體。稱阿賴耶識的轉變爲「異熟轉變」，是因爲作爲輪迴主體的阿賴耶識（現行賴耶），是作爲前世業之結果而成立的，是異熟果的緣故，而且同時保持著善、惡的名言種子。但是因爲也將固有的力量收納起來，所以稱阿賴耶識爲無記。顯示此活動的，是異熟轉變。

還有阿賴耶識消失於阿羅漢位。若成阿羅漢，因爲我執法執已無，所以作爲其根據的阿賴耶識也消失，轉識得智，成大圓鏡智。但是在此以前，則以爲是超過輪迴而存續，即使在第六意識睡著時，或是氣絕、入滅盡定而沒有意識時，阿賴耶識也是覺醒著，一直進行識活動，而維持著生命。阿賴耶識雖於阿羅漢位捨，但是作爲阿陀那識（生命的主體），則改變名稱而在之後也存續著。以爲阿賴耶識的名稱雖然捨去，但是只要活著，不管佛陀、阿羅漢都有生命的主體。

下(150)

思量轉變

思量轉變是指末那識。末那識以思量爲本性，末那識是由語根「思考」（√man）衍生來的語詞，相似於末那識的是第六識。意識是以意（manas）爲所依而起的識，一如眼識以眼根爲所依一般，意識以意根爲所依而起。相對地，末那識即是意本身。因此爲了區別兩者，前者稱爲意識（mano-vijñāna），後者則稱爲末那識（mano nāma vijñāna，名爲意的識）以作區別。末那識是處於意識的背後，以思量而不斷地構成「自我意識」的識，也稱爲染污意（kliṣṭamanas）；這是染著於對自我的執著之識。

末那識見阿賴耶識而誤認作是自己的自我，起自我意識。末那識雖是處於第六意識背後的自我意識，但是並不如第六意識所起的自我意識那樣清楚。但是在第六意識睡著時，此識也覺醒著，氣絕時也未中斷，所以說明此自我意識爲「任運而起」。想要起也不須努力就自然能起的自我意識，此識雖然不強，但因爲是任運而轉的緣故，難以斷除。不過開悟而無我執的話，(151)下 末那識就消失，轉化爲平等性智。另在滅盡定中，此識也不存。

末那識與先前的受等五心所共同作用，但是之上還有我癡、我見、我慢、我愛四煩惱附隨而起。不過末那識因爲是微細的識活動，所以即使有我慢、我愛，也還沒到不善的程度，因此稱末那識是有覆無記。有覆是爲煩惱所覆的意思，在這個情形，是爲我癡等四煩惱所覆的意思。所以末那識所起的自我意識雖是染污，但卻是無記。相對地，第六意識所起的自我意識，因爲受善、惡的心所染，所以有善、惡、無記三種情形。這些雖是末那識的行相，但是如前面說到的，末那識的所緣（對象）是阿賴耶識。阿賴耶識雖是剎那滅的，但誤將此視爲自己的自我，亦即阿賴耶識是末那識的疏所緣緣，末那識的相分是其親所緣緣。

了別境轉變

了別是判斷，指識的作用。阿賴耶識與末那識都是識，所以也從事了別，但是判斷對象（境）的前六識的作用因爲特別突顯，所以稱前六識的作用爲了別境轉變。前六識是指眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的前五識與第

六意識，前五識是感覺上的認識，其所緣依次是色、聲、香、味、觸五處（五境）。第六意識方面，有與感覺認識同時作用，認識其結果（五俱意

下(152)

識），以及唯有意識單獨活動的情形（獨頭意識）。前五識因爲是感覺，所以於此並無善惡之別，但是因爲這些與五俱意識同時活動，所以爲其所染，五識也變成有善、惡、無記三性。意識實體地構想外界的物體而產生「法執」，但是其直接對象是前五識的相分，即色、聲、香、味、觸五境。以這些爲素材，還運用概念，來構想山川草木等事物。

還有，意識以阿賴耶識、末那識爲對象，而起自心之相，起實我之見，或也視身體爲自我，或視心爲自我。因這二種我執微細而任運轉之故，難以斷除。而此兩者的自我意識，因爲與其他的意識作用同時存在，稱爲「俱生我執」，但是自我此外還有依思索或教理而起的部份。學習其他學派的教理，或者基於邏輯的思索，以爲「有自我」，而起實我之見。因爲此我執是有意識地引起的，所以稱爲「分別起」。這我執在忘記時並不存在，所以說是「有間斷」的。由知緣起的道理而斷除此我執，但是俱生我執因爲已成爲意識的習慣性，所以斷除是困難的。反覆修習無我觀，而於證悟的智慧現前之後即可斷除。

上述的我與法，是意識的所緣（對象）。

其次說到關於六識的行相，如上所述的六識，以善、惡、無記三性活

下(153)

動。接著與六識一起活動的心所法有五十一種，將其分爲六種而稱爲「六位心所」。第一是受等五遍行心所；其中受有苦受、樂受、不苦不樂受，這是因爲六識的作用較粗糙的緣故，阿賴耶識、末那識唯有不苦不樂受（捨受）。第二是別境的心所有五種；即欲、勝解、念、定、慧。其次善心所有十一，這些善心所與心王共同作用時，心即成爲善性。善心所是信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害。第四煩惱心所有六種，即貪、瞋、癡、慢、見、疑。第五是隨煩惱二十種，即忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害、無慚、無愧、惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。第六不定心所四種是惡作（追悔）、睡眠、尋、伺。以上六位心所在《成唯識論》中雖有明言，但是在《唯識三十頌》裡，

則將不定心所與隨煩惱合說，並無「六位」之語。總之，煩惱、隨煩惱等與心王一起活動時，心就變成不善性。

以上是六識的行相。前五識因爲是從阿賴耶識隨緣生起，所以不一定常有，而是間斷的。意識除了於無想果、無想定、滅盡定、無心睡眠、悶絕時斷絕，其他以外都常有。

如上所述，我們認識的世界，成立於阿賴耶識、末那識、前六識的多重構造中。而八識的認識對象（所緣）與主觀，都是阿賴耶識的種子所轉變的；從這點而說我們認識的世界是「唯識」（vijñaptimātra）的。在《成唯識論》中，作「一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別及彼空理所顯眞如」（T 31.39c），說這是存在的全部。最初的「一切有情」，意思是指唯識是個人的，所以承認在自己以外的外界裡他人的存在。其次，八識是識的自性，六位心所是與識相應的，相見二分是識之所變，分位差別稱爲不相應行法，這些是在心、心所、色的狀態上假立的，其次的空理所顯眞如是由我空、法空之空理所顯現，此爲心、心所、色、不相應行之實性，是指一切法以空爲本性。因爲在此之外並無存在，所以唯識的論證便成立。 (154)下

唯識百法

歸納上述的八識、六位心所的，是唯識百法，以此而窮盡一切存在（法）。在《俱舍論》中說七十五法，但唯識說因爲立基於空思想，所以能說較多的法。例如時間、方位等，因爲不可立作實法，所以並不包含於俱舍七十五法之中。但是因爲可以立作假法，所以包含於唯識的百法。列出其一覽如下：

一、心法八：

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識 (155)下

二、心所有法五十一：

1. 遍行五：作意、觸、受、想、思
2. 別境五：欲、勝解、念、定、慧

3. 善十一：信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害
4. 煩惱六：貪、瞋、慢、無明、疑、不正見
5. 隨煩惱二十：忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、惛沈、掉舉、失念、不正知、散亂
6. 不定四：睡眠、惡作、尋、伺

三、色法十一：

眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色

四、心不相應行法二十四：

得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想果、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性

五、無為法六：

虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動滅無為、受想滅無為、真如無為

以上的「唯識百法」，雖未明說於《唯識三十頌》、《成唯識論》，但若集《成唯識論》中所說的法，則能成百法。將此整理的，即傳爲世親所作的《大乘百法明門論》，被認爲是從《瑜伽論》〈本地分〉、《大乘阿毘達磨集論》〈本事分〉等採集諸法而整理起來。

下(156)

唯識的修行與轉依

根據唯識說，人所有苦惱的根源在「虛妄分別」(abhūtaparikalpa)，亦即凡夫識因爲識種子的轉變之故，必然地分裂爲主觀（能取）與客觀（所取）。而且那不只是主客的分裂而已，也是能取、所取之執著的關係，於內執著於自我，於外執著於法（事物）。此執著雖在意識中最強烈，但是在其背後的末那識中，也有自我的執著。因爲認識分裂爲主客的緣故，認識的世

界全部變成相對性的，變成有限的。於此現起優劣、勝敗、苦樂、善惡等相對的世界，而由於在其根本有執著的緣故，即成苦的生死。因此斷除執著的話，分別的世界就停止，而能進入我空與法空所實現的眞如世界、斷除相對的世界。

在唯識說中以爲，分別如同所謂的虛妄分別，是沒有實體的。若悟到主客對立是沒有實體的，則實現我空、法空。亦即由於了知所分別是遍計所執性，則入於所分別空，由此而實現能分別識空。這是由於在能見者與所見者的對立中，因爲若所見者是空，則能見的主體也非崩壞不可，於此沒有所謂能取、所取的執著狀態的世界便成立了；這是無分別智的世界。 (157)下

《唯識三十頌》裡，將唯識觀的進展分爲五位而說（第二六一三〇偈），即資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位五位。第一的資糧位是集福德、智慧二資糧的修行準備階段的意思，亦即由於善友之勸發，或由自己之意願而學唯識之教理，能信解此乃眞理。但是在體驗上是還沒有成就唯識的階段，因此我執、法執一點都沒有滅除。第二的加行位，雖然加行也是準備的意思，但已是直接進展到唯識修行的階段。但是因爲是在現前立少物而說「此是唯識」的階段，所以還不能說已經進入眞的唯識，亦即是以「唯識」作爲認識對象的階段。

但是在加行位，就唯識修四尋思觀、四如實智觀等觀法，而於唯識修行已進展處，通達於唯識，此即第三通達位。亦即已完全沒有將認識的對象執著爲我、執著爲法的狀態，此即「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識」。於所緣不得，是指已無所執著，當然這裡能執著的主體也沒有了。因爲這是沒有主客分別之智，所以稱爲無分別智（nirvikalpa-jñāna）。這是離於相對之智，是住於空之智。空既無形，亦無大小，所以不得成爲認識的對象（空不可以和空的語詞、觀念混淆）。了知空是自己完全變成空；這是無分別智。

住於此唯識的智慧也稱爲「見道」（darśana-mārga）。見道有眞見道與相見道，眞見道是依根本無分別智而悟，也稱作證唯識性；相見道是依後得智而得，也稱作證唯識相。眞見道是證二空所顯眞如，於此通達位生如來家， (158)下

歸於聖者之類，而入於十地最初的歡喜地（初地）。之後更加修行，到第十地爲止，是第四修習位。亦即於此階段，反覆修習無分別智，斷煩惱障與所知障，無得、無心而實現轉依。

轉依（āśraya-parāvṛtti）是所依之轉的意思。遍計所執性的世界雖出現，但若無依他起中煩惱，識即成爲無垢識（阿摩羅識），圓成實性就顯現，亦即轉依是指識本質的轉換。識轉捨遍計所執性，轉得圓成實性，亦即前通達位的階段，無分別智雖然現前，但那只是一時的。煩惱會再生起，也有迷失無分別智之事。在這種狀態下屢屢修習無分別智，於其修習完成時，轉依就成立。亦即由於轉捨煩惱障而得大涅槃，由於轉捨所知障而得大菩提（佛陀的證悟）；稱此大涅槃與大菩提爲「二轉依之妙果」。

下(159) 還有，若詳說則大菩提轉八識爲四智，大涅槃則是指於此所證得之四種涅槃。

大涅槃（所顯得）

1. 本來自性清淨涅槃（anādikālikaprakṛtiśuddha-nirvāṇa）
2. 有餘依涅槃（sopadhiśeṣa-nirvāṇa）
3. 無餘依涅槃（nirupadhiśeṣa-nirvāṇa）
4. 無住處涅槃（apratiṣṭhita-nirvāṇa）

大菩提（所生得）

阿賴耶識 —— 大圓鏡智（ādarśa-jñāna）
末那識 —— 平等性智（samatā-jñāna）
意識 —— 妙觀察智（pratyavekṣaṇā-jñāna）
前五識 —— 成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）

修習位後的第五究竟位是佛果。這是依前述的轉依所得的境地，亦即無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身、大牟尼之法。

四種涅槃與四智

本來自性清淨涅槃等四種涅槃，是從唯識佛教開始說的，並未出現於《中論》、《大智度論》。無住處涅槃出現於《大乘莊嚴經論》，而爲《攝大乘論》所繼承。菩薩得無分別智，不見有生死與涅槃之差別，所以即使滅煩惱 (160)下 也不住涅槃，即使起分別也不住生死。這是無住處涅槃，以轉依爲相。菩薩以具大智與大悲，大智不住於生死而遠離迷執，依大悲不住於涅槃而利益有情。不住生死也不住涅槃，而且體性常寂靜，所以稱爲無住處涅槃。

其次，有餘依涅槃與無餘依涅槃，是從原始佛教以來就已經說到的。佛陀在菩提樹下斷煩惱而證眞如，是有餘依涅槃，但是此時還有身體，所以無法遠離寒暑、饑渴之苦；「有餘依」是指擁有身體的意思。相對地，佛陀捨壽命，捨肉身，入於大般涅槃（完全的涅槃），則去除了如此的不完全性。

相對於以上三種涅槃，第一的本來自性清淨涅槃，是指人的本性是自性清淨心、眞如，其本性是不生不滅的，是寂靜的，所以將此眾生的本性稱爲本來自性清淨涅槃。此涅槃是一切眾生所有的。

並舉以上四種涅槃的，是眞諦所譯的《攝大乘論》世親釋（T 31.247b），以及玄奘譯的《成唯識論》（T 31.55b）。總之在瑜伽行派的系統中，如此的涅槃觀就成立了。

其次，大菩提的四智出現於彌勒的《大乘莊嚴經論頌》〈菩提品〉，而可見於無著的《攝大乘論》及其世親釋、《成唯識論》（T 31.56a）。這同樣是 (161)下 在瑜伽行派系統所成立的思想，以爲佛陀具此四智。其中，第一的大圓鏡智是如鏡無心而映照出對象之智。因爲想要知道對象，所以就產生分別，而如實的無分別智是如鏡之智。在覺者的話，如此之智處於認識的根本，即是說，如阿賴耶識藏有漏的種子，現五根、器界，成爲種子與現行之依止般，此大圓鏡智，藏無漏的種子，現佛果之妙境，善爲種子與現行之依止，即是變現佛的勝妙自受用身、土之智。宛如是在大圓鏡之上映現種種色相一樣。

此大圓鏡智是不動的，成爲其他三智的依止；其次的平等性智是見自他平等之智。末那識因爲執著於自我，與我慢、我愛同生，所以無法生起平等的大悲。然而依轉依而斷我執，由於證一切法平等的理性，緣自他有情而思

量爲平等。於此而生大慈悲心，應十地菩薩之願而變現他受用身、土，令受用其法樂。即報身佛的佛身與其所居的淨土，是基於此佛之平等性智而展開的。此依無住處涅槃而建立，一味相續，窮未來際；第三的妙觀察智是基於此平等性智而起的。

下(162) 此妙觀察智是轉第六意識而得的，觀察是指善於觀察諸法之自相與共相而自在無礙的意思。這是由證法空而起的，並於大眾之中巧轉法輪，斷有情之疑惑，是所謂的說法斷疑之智。

以上三種智慧，有了知眞如的無分別智與理解現象的後得智兩面；前者是實智，後者是權智。現象界不絕地變化而無窮盡，所以在現象的層次無法得到究竟的眞實。將流動變化的現象界當作「假」（prajñapti）而認識的是「權智」。

第四的成所作智是轉前五識而得的。前五識是感覺，此智慧是因爲佛陀欲利益地前菩薩、二乘及凡夫，而遍十方示現種種變化之三業，感本願力所應作之事，所以如此稱呼。此智唯是權智，是佛陀變化身（應化身）教化眾生的功能。

以上四智詳稱大圓鏡智相應心品，是與相應的心心所法在一起的。因爲是心王心所同時作用，智是五別境的心所之一，所以當然有與其相共的心心所法，因此將這些合起來稱爲「四智相應心品」。

佛陀觀

在《大智度論》中關於佛身說到生身與法身已如前述，但此後在瑜伽行派中佛身論更有進展。亦即從二身說發展到三身說，更詳說則成四身說。三身是法身（dharma-kāya）、報身（saṃbhoga-kāya）、應身（nirmāṇa-kāya，下(163) 化身），但是在《攝大乘論》、《成唯識論》中則用了自性身（svābhāvika-kāya）、受用身（saṃbhoga-kāya）、變化身（nirmāṇa-kāya）之語。

《成唯識論》中以佛之四智與涅槃稱爲「法身」，這是法身廣義的用法。佛三身之一的法身是狹義的意思，這情形的法身是把與眞如之理合一之智合在一起，而稱理智不二爲法身、自性身。彌勒的佛身論中，自性身解釋作將理與智合起來而意味「理智不二」。因爲佛身是人格的，所以除去智則

難以想像。但是這情形的智是佛陀品味自己的解脫樂之智，是所謂「自受用」（svasaṃbhoga）之智，相對地有「他受用」之智，這是佛陀爲初地以上的菩薩說法的情形，是菩薩受用佛陀證悟之智的意思。還有在報身的場合，則是佛陀過去的修行所報得，而到達佛位之意，此佛是依所有的功德所莊嚴的佛陀。例如《華嚴經》的盧那佛、《無量壽經》的阿彌陀佛等，即是如此的報身佛；是因位之修行所報得之身，而也可說構成此報身佛的本質的「理」便是法身，於此佛身論中也依看法而產生種種變化。彌勒方面，解釋理智不二爲法身，爲地上的菩薩說法的佛陀即成爲報身（受用身），因爲這是以受用身爲報身。但是考慮到有爲了無法接近此受用身的二乘、凡夫而現身說法的佛陀，而稱此爲變化身。的確報身因爲是佛陀證悟之智本身，所以是十地的菩薩得以接觸到的，但是並非二乘、凡夫所能理解，所以報身對凡夫、二乘來說是無緣的佛陀。可以想見爲了利益眾生，有應於他們的智慧，而現身的應身、化身之佛陀。即是所謂「丈六」（一丈六尺）的佛陀；這是基於佛陀的善巧方便。 (164)下

以理智不二爲法身，教化眾生的佛智分爲二段而成報身、應身，稱爲「合眞開應」的三身說。彌勒、無著雖爲此合眞開應的三身說，但是世親邊接受彌勒、無著之說，在另一方面也展開新的佛身論。即開法身的理智不二爲二，以其理唯是法身，智爲報身，而合先前的教化眾生二種智爲應身之說；稱爲「開眞合應」的三身說。

對此，《成唯識論》（T 31.57c）所說的三身說，詳則爲四身說。第一的自性身是指如來的眞淨法界，是受用身與變化身的平等所依。自性身無相無形，寂然而絕於戲論。此爲一切法平等之眞如，說明此自性身亦名法身，因爲是大功德之所依，如此顯然自性身是以佛陀所悟之理爲佛身而立的，所以稱爲「無相」（沒有形狀）。因爲不現其本性，所以稱爲如來藏。此理顯現於佛陀，所以稱爲法身、自性身。此佛是無相的，因而此佛所居之土也是無相的，稱爲法性土。

第二的受用身分爲二種，即是自受用身與他受用身，自受用身是指如來於三阿僧祇劫修行結果所得的眞實功德。此佛陀是完全圓滿，清淨常住，而 (165)下

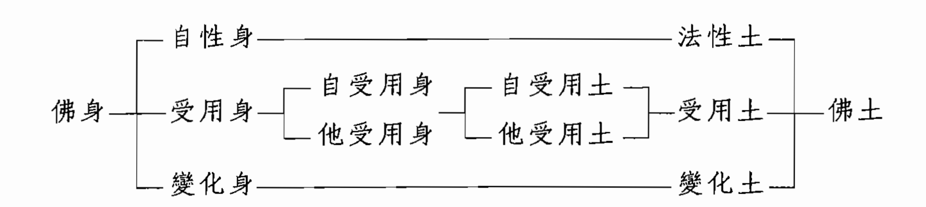
遍滿宇宙的色身佛陀，盡未來際常受用廣大法樂。簡而言之，這是達成正覺的佛陀受用解脫樂的姿態。於此心中映出全世界，因爲如此清淨的覺悟之心本身就是佛陀，所以此佛陀即成爲遍滿於宇宙的色身佛陀；大圓鏡智現出此自受用身之淨土（自受用土）。第二的受用身是他受用身，這是如來依平等性智而示現的微妙淨功德身。平等性智是視自己與他人平等的大慈悲心，此佛陀居於純淨土（他受用土），爲十地的菩薩眾而現大神通，轉正法輪。

前者是大圓鏡智之所變，後者則是由平等性智所示現的，前者明顯地是報身，後者也可以視爲報身，但由於看法不同也可以看成應身。總之兩者是佛智全現的情形。

第三的變化身，是如來依成所作智而變現的佛身。稱爲「隨類化身」，是爲了教化地前的菩薩、二乘、凡夫，相應於對方的能力，隨於機類之差別，而變化爲種種形相的「化身」。此佛陀因爲完全是應機類而示現，所以所居之土是淨土或穢土（變化土）。示現八相成道的釋迦即是屬此。

下(166)

歸納以上的佛身、佛土如下：



以上《成唯識論》之說雖是三身說，但實際上則成四身說。還有雖說佛陀現佛身、佛土利益眾生，從唯識的立場，眾生也不能將佛陀所變直接受用。有情是將此佛陀所變的佛身、佛土或佛陀的說法作爲「疏所緣」，據此現出自識所變的身、土而受用。由此佛陀所顯現的功用，稱爲最清淨法界之等流身。佛的說法也包含於此等流身（niṣyanda-kāya）。

以上略述了唯識的教理，可以說大乘佛教到唯識佛教，其教理就完成了。

下(167)

第六節　如來藏思想

如來藏思想的歷史

如來藏思想的研究變得盛行起來，是從《寶性論》的梵文原典出版後開始的。羅睺羅僧克里帖衍那（Rāhula Sāṃkṛtyāyana）自從西元一九三四年起，在前後共四次的西藏古寺探訪中發現許多梵文佛典，而其中有《寶性論》梵本；已由瓊斯頓（E.H. Johnston）於西元一九五〇年出版了⑭。此後基於此書，翻譯、研究變得盛行起來⑮。

在此之前，歐伯米勒（E. Obermiller）刊行了藏譯《寶性論》的英譯，使學界提高關心⑯，但是在此以前日本也有如來藏思想的研究者⑰。如來藏的梵語原文雖是 tathāgata-garbha ，但是根據《寶性論》的梵文，可知如來界（tathāgatadhātu）、如來性（tathāgatagotra）等也是如來藏的同義語⑱。界有因的意思，因爲要使迷的世界成爲佛的世界，而作用的因力具足於如來藏。

⑭ 但是 E.H. Johnston 中途病歿，校正、索引是由 T. Chowdhury 所作的。E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna, 1950.

⑮ 宇井伯壽《寶性論研究》，一九五九年。中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，一九六一年。J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathagatāgarbha Theory of Mahāyāna Buddhism (Serie Orientale Roma XXXIII)*, Roma, 1966. 中村瑞隆《藏和對譯究竟一乘寶性論研究》，一九六七年。小川一乘《インド大乘仏教における如來藏・仏性の研究 —— ダルマリンチエン造寶性論釋疏の解讀 ——》，一九六九年。D.S. Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, 1969; do., *Le traité du Tathāgatagarbha de Bu-ston rin chen grub*, Paris, 1973.

⑯ E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation being a Manual of Buddhist Monism*, *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931. 還有此書的上海版（一九四〇年）中，關於斯坦因所獲的西域梵本中的 Uttaratantra 殘簡，載有貝黎（H.W. Bailey）與瓊斯頓（E.H. Johnston）的解讀與訂正。

⑰ 例如：勝又俊教〈如來藏思想の發達に就いての一考察〉（《宇井伯壽博士還曆記念論文集・印度哲學と仏教の諸問題》，頁一四三以下，一九五一年）。

⑱ 高崎直道〈華嚴教學と如來藏思想 —— インドにおける「性起」思想の展開 ——」（中村元編《華嚴思想》，頁二七七以下，一九六〇年）。

還有「佛性」的原文也是佛界（buddha-dhātu）⑭⑨，佛種（buddha-vaṃśa）的思想也屬於如來藏思想⑮⓪的系統，都已經清楚明白了。

下(170) 最先出現如來藏之名的是《如來藏經》，此經已由法炬於晉惠帝、懷帝時代（西元二九〇～三一一年）譯出。同時代帛法祖也有《如來藏經》的譯出，但兩者都是缺本，所以其內容並不清楚。現存本是佛陀跋陀羅（西元四二〇年左右）所譯的《大方等如來藏經》一卷，之後唐代有不空之譯。如果法炬譯與佛陀跋陀羅譯本約略相同，如來藏思想的源流則能上溯到西元三世紀，但是雖然在《央掘摩羅經》中以有如來藏思想而有名，不過那是到求那跋陀羅譯（西元四三五～四五二年左右）的四卷本（T 2.525bff）才開始的。在此之前的法炬譯、竺法護譯的一卷本《鴦崛髻經》中，並未出現如來藏之語或其思想，因此法炬譯的《如來藏經》方面並非沒有問題。還有求那跋陀羅翻譯了許多與如來藏有關的《勝鬘經》、《大法鼓經》、《楞伽經》等經典，特別是在《勝鬘經》裡，比起《如來藏經》，如來藏的教理發展更多，如來藏之空、不空、爲了一切染淨法而成爲依持，如來藏自性清淨也受客塵煩惱所染等，以此爲始而巧妙地歸納了如來藏思想的特色，但是尚未說到如來藏與阿賴耶識的關係、交流。說到這個的是《楞伽經》，而已由求那跋陀羅譯出了，所以如來藏思想的源流似乎還能上溯到相當早。

還有自性清淨心、客塵煩惱的教理已經出現於《阿含經》，藉由部派佛教的論書，大乘佛教的經典中也以《般若經》爲始而廣說⑮①。先前提及的與如來藏同系統的「如來性」（tathāgata-dhātu，如來界）思想，在《維摩經》中也已經出現，以支謙譯（西元二二二～二五三年左右）的《維摩詰經》（T 14.529b-c）爲始，在羅什譯、玄奘譯中，也有將「如來性」唯有於煩惱中求，以在卑溼污泥開華的蓮華作比喻。這個比喻在支謙譯（西元一四六～

下(171)

⑭⑨ 中村瑞隆〈西藏譯如來藏經典群に表れた仏性の語について」(《日本仏教學會年報》二五，一九六〇年)。

⑮⓪ 香川孝雄〈仏種について〉(《印仏研》一七之一，頁二十五以下，一九六八年)。

⑮① 參照拙著《初期大乘仏教の研究》，頁一九六以下。

一八九年左右）的《遺日摩尼寶經》（T 12.191b）中也有，喻在煩惱中而不污的「菩薩法」。此菩薩法是菩薩本性的意思，不同於佛性；這也可以看作是與《法華經》的菩薩法同一系統的思想。

在如來藏思想系統裡說到了「一乘」（eka-yāna）的思想，這是宣說「三乘」眾生中同有成佛之性（一乘）的思想，此一乘思想歸結於如來藏思想。為了主張三乘之人皆得以成佛，非得基於悉有佛性說不可，而此悉有佛性說與如來藏思想並非不同⑮。《法華經》、《華嚴經》的一乘思想，也可以當作是與此同一思想之流，考慮一乘、菩薩法、如來性、自性清淨心等思想之流脈時，則可知如來藏思想的前史既古且廣；這由《寶性論》為了證明自說而引用非常多經典也可知道。亦即《寶性論》中所引用的經典，是以《陀羅尼自在王菩薩經》、《寶女經》、《海慧菩薩經》等為始的《大集經》系統的諸經典，及《佛華嚴入如來智德不思議境界經》、《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《華嚴經》、《大乘涅槃經》、《大般若經》、《金剛般若經》、《寶積經》、《法華經》、《阿毘達磨經》、《維摩經》、《思益梵天所問經》等，廣及非常多的經典⑯。

初期的如來藏經典，有《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《大乘涅槃經》、《無上依經》、《大法鼓經》、《央掘摩羅經》等，但其中《如來藏經》因作為宣說如來藏的最初經典而重要，《勝鬘經》則以繼承其思想，發展深化，及組織教理而重要。還有從《勝鬘經》的譯者求那跋陀羅於元嘉十二年（西元四二五年）到達廣州這點來看，《勝鬘經》是在西元四〇〇年以前成立（《勝鬘經》此後由菩提流志於西元七一三年左右重譯，收於《大寶積經》第二十三會。曇無讖也有譯出本經之傳說，但似乎是錯的。此外也有藏譯（東北目錄九二），梵本雖不存，但集《寶性論》所引用的就有相當多的份量了）。 (172)下

⑮ 參考拙論〈法華経における一乘の意味〉（金倉円照編《法華経の成立と展開》，頁五六五以下，一九七〇年）。
⑯ 宇井伯壽《寶性論研究》，頁二七二以下。

如來藏的教理

《勝鬘經》中開頭的如來眞實義功德章、十大受章、三大願章、攝受正法章、一乘章等，敘述了菩薩的修行，透過此修行，呈現如來藏、法身的開顯。而其次的無邊聖諦章第六到自性清淨章第十三，則作如來藏本身的說明。其次的眞子章第十四則闡明凡夫具有如來藏一事難知難見，所以此事「唯信佛語」，信佛語者有大利益（以上的分章依據大正大藏經本。聖德太子《勝鬘經義疏》的分章與此不同）。這裡顯示如來藏是「信的宗教」；之後由作爲流通分的勝鬘章總結最後。

一切眾生有如來藏，不管眾生怎樣多次反覆輪迴，爲煩惱所污，如來藏也不染污，也無失去，這是《如來藏經》之說。《如來藏經》中說：「一切眾生貪欲、恚、癡、諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。」（T 16.457b-c）以九個譬喻來表現此如來藏。此九喻爲《佛性論》、《寶性論》等所繼承。

下(173)

還有到《勝鬘經》時，則強調如來藏是自性清淨，而且同時爲煩惱所污，不過這關係凡夫難以了知。一開始說到了，在此如來藏不僅是佛陀的依持，也是愚迷、凡夫的依持。亦即說：「有如來藏故說生死……（但是）非如來藏有生有死。如來藏者離有爲相，如來藏常住不變。是故如來藏是依，是持，是建立。」（T 12.222b）即說如來藏是染與淨之依持。唯識佛教的阿賴耶識唯是生死的依持（即阿賴耶識並非悟之依持），雖容易了解，但是要理解如此染與淨、無常與常住兩方的依持的如來藏並不容易。此如來藏爲染淨的依持，即成爲如來藏緣起的原型。

在《勝鬘經》中，與如來藏的自性清淨、客塵煩惱的思想並列，以五藏來表示如來藏的本性。五藏是如來藏、法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏，此說爲《佛性論》、《寶性論》及眞諦譯《攝大乘論釋》等所引用，進行解說。而解釋爲，五藏依序是如來藏的自性、因、至得、眞實、秘密的意思。

下(174)

其次，根據《勝鬘經》，如來藏有空、不空二義。如來藏是迷悟之依持這點，非有不爲染所縛的「空」之性質不可。不只如此，也非得具有與佛等同的無量無邊功德，而其本性不變的「不空」之性質；這是空如來藏與不空如來藏的意

思。空如來藏是基於看透煩惱歸根究柢是虛妄的空之智慧。不空如來藏是指即使在凡夫，眞實佛法也是不空的，但是這「不空」也基於空智才是可能的。

在如此的狀態中，雖然如來藏是常住不變不思議的佛法，但是這是超過六識及心法智（在吉藏的《勝鬘經寶窟》裡將心法智解釋爲心王心所）的，以六識不能了知如來藏。但是凡夫也有如來藏，故能厭苦，樂求涅槃。如此如來藏超過六識，是常住不變的，擁有常樂我淨的性質，但是不可誤解爲「我」，而說：「如來藏者，非我，非眾生，非命，非人。」（T 12.222b）但是闡明我與如來藏之差異並不容易，所以在大乘的《涅槃經》中說，以如來藏爲「我」（T 12.407b）。

如來藏在存在論上似乎是難以與大我區別，但是在認識論、實踐論上，不爲其所縛則是佛教空的立場。若輕易地立如來藏爲有，似乎就會變成誤解有是如來藏而立論。因爲如來藏在六識是不可知的，所以在六識之中主張其存在性並不是正確的。於此在《勝鬘經》裡則重視住於空，信佛語。因此如來藏與大我的差異點，似乎應該理解爲，相對於大我是以存在論而說，如來藏則是從實踐的立場來主張。不過從如來藏與我的關係，到輪迴主體的阿賴耶識與如來藏的關係，在接下來的時代裡開始當作問題了。上述的《如來藏經》、《勝鬘經》中，還未考慮到如來藏與阿賴耶識的結合。還有在大乘的《涅槃經》、《大法鼓經》、《央掘摩羅經》、《不增不減經》中，雖然說到如來藏，但是未見完整之說，作爲如來藏經典而並未扮演重要的角色。說到阿賴耶識與如來藏的融合，而展開如來藏即阿賴耶識的思想的是《楞伽經》，其後有《密嚴經》（但是《密嚴經》因爲是地婆訶羅（西元？～六八七年）譯的，由譯出的年代來看也可窺知其成立之新）。 (175)下

如來藏思想的發展

雖有視《楞伽經》的成立是在世親後之說，但是已由求那跋陀羅（來華期間西元四三五～四六八年）譯出四卷《楞伽經》，所以如果視世親的年代爲西元四五〇年前後的話，則可以看作是在世親以前成立的。《楞伽經》在此後有十卷《楞伽經》（菩提流支譯）、七卷《楞伽經》（實叉難陀譯），梵文

下(176) 《楞伽經》則接近七卷《楞伽經》。《楞伽經》與《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》之先後雖成爲問題，但是在這些經中說到了阿賴耶識。彌勒、無著雖然說了唯識說，但是他們與如來藏思想似乎也不是沒關係的。在《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》中也承認了如來藏思想。在這些的論書中，由於唯識說是主要的，所以即使提及阿賴耶識與如來藏，也並未說阿賴耶識就是如來藏，因此將《如來藏經》、《勝鬘經》等唯有宣說如來藏思想的經典，當作如來藏思想發展的第一期；而說阿賴耶識與如來藏的關係，卻也還沒有闡明兩者關係的論書，當作如來藏思想發展的第二期；之後出現《楞伽經》、《大乘起信論》等，闡述阿賴耶識與如來藏的融合。似乎可以將以兩者融合成說迷與悟的世界之經論，看作是如來藏思想發展的第三期　。

還有《入大乘論》、《寶性論》或《法界無差別論》等論書只說如來藏說，並未說到與阿賴耶識的融合。但是也從時代來看，似乎是得歸到第二期的論書的作品。因此可以認爲，相對於《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》是以唯識說的立場來處理如來藏思想，《楞伽經》、《大乘起信論》則是以如來藏說爲主而採取了阿賴耶識思想。雖然如此，在《楞伽經》中包含種種思想，也可見到不把阿賴耶識與如來藏視爲同一之說。

《寶性論》四卷詳稱《究竟一乘寶性論》，由梁代勒那摩提（西元五〇八～五一五年左右）所譯。雖缺著者名，但根據傳承則作堅慧（Sāramati）所作（T 44.63c），宇井博士認爲他的在世年代是西元三五〇～四五〇年左右[155]。但是此論是由本頌、釋偈與長行釋三部份所成，在藏譯中作頌是彌勒所作，散文是無著所作。雖然難以原封不動地接受西藏傳承，但是由內容來看，也有難以視本頌與釋偈、散文爲同一人之作的地方，而也有視本頌與散 下(177) 文爲不同人所作之說[156]。總之，《寶性論》因爲是接受《如來藏經》、《勝

---

[154] 勝又俊教前引書頁一四七。
[155] 宇井伯壽前引書頁九〇。
[156] 月輪賢隆〈究竟一乘寶性論について〉（《日本仏教學協會年報》七，一九三六年。收於《仏典の批判的研究》，一九七一年，頁三六四以下）。還有高崎直道進行由本偈中取出更基本的偈文工作，見〈究竟一乘寶性論の構造と原型〉（《宗教研究》一五五，頁四八一以下，一九五八年）。參考中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》序說。

鬘經》之說而成立的，所以其成立要上溯到比西元三五〇年還早似乎有困難。另漢譯中有《大乘法界無差別論》一卷，是由唐代的提雲般若於西元六九一年所譯出的內容。此論也作堅慧所作，與《寶性論》及《法界無差別論》之間，在內容上有密切的一致，而是同一作者之著作，這已由宇井博士加以論證了⑮。還有北涼的道泰（西元四二五年）所譯的《入大乘論》二卷中，也提到如來藏思想有關的內容。此論作堅意所作，堅意是較堅慧早的前輩，宇井博士推定其年代爲西元三〇〇～四〇〇年，或西元二五〇～三五〇年左右⑱。

總之《入大乘論》、《寶性論》、《法界無差別論》未說如來藏與阿賴耶識之關係，而接受《如來藏經》、《勝鬘經》，傳述如來藏思想。特別值得注目的是，《寶性論》繼承《勝鬘經》的思想而組織如來藏思想。相對地，同時代有《佛性論》四卷。《佛性論》由眞諦（西元四九九～五六九年）所譯，當作是世親的著作。但是因爲其內容、組織上與《寶性論》一致的地方很多，所以其成立的先後就成爲問題。在置世親的年代於四世紀之說中，由於世親的年代與《寶性論》的成立幾乎難以分別前後，所以有以爲緊在《寶性論》之後由世親作《佛性論》之說，或也有以爲《佛性論》是《寶性論》的異譯，而以爲其中若干不同點是由於翻譯者眞諦加入之說⑲。但是如果置世親的年代於五世紀，則世親較《寶性論》晚出世。《佛性論》宣說如來藏，卻也說三性三無性說，說阿賴耶識，說於如來藏所攝藏、隱覆藏、能攝藏之三義，可見到類似於阿賴耶識三相之說，也可見到《佛性論》獨有之說。所以如果視世親較《寶性論》還後代的人，則似乎可以將《佛性論》看作是世親接受《寶性論》，添加唯識的立場，而傳述如來藏說的論書⑯。還 (178)下

⑮ 參考宇井伯壽前引書頁三八九以下。還有在大正大藏經中，收載了另外一部《大乘法界無差別論》。這與提雲般若所譯雖是別本，但譯者不明。同上，頁三九〇。

⑱ 宇井伯壽前引書頁四二八。

⑲ 服部正明〈仏性論の一考察〉（《仏教史學》第四卷第三、四合併號，一九五五年）。參考中村瑞隆前引書序說。

⑯ 宇井伯壽前引書頁三六九。參考武邑尚邦《仏性論研究》，一九七七年。

有《無上依經》也較《寶性論》晚成立，可以視爲是在其影響之下成立的⑯。

阿賴耶識與如來藏

如來藏應該從實踐的立場來理解，但是一旦以存在論的立場提出時，如來藏與阿賴耶識的結合就成爲問題。在唯識說裡，阿賴耶識是「妄識」。相對地，站在如來藏的立場，阿賴耶識不得不作爲眞如與無明結合之法而成爲「眞妄和合識」。作爲眞妄和合識的阿賴耶識，一般按照眞諦的譯語，將此以「阿梨耶識」（阿黎耶識）之語來表示；而妄識的阿賴耶識，多以玄奘的譯語「阿賴耶識」來表示，但是原文都是 ālaya-vijñāna 。

在唯識說裡，阿賴耶識成爲異熟識，因爲這是作爲前世業的果報之識。此阿賴耶識是輪迴的主體；輪迴主體的阿賴耶識裡，無法找到覺悟的淨法。相對地，如來藏的思想要求在爲煩惱所污的心之根底，有不爲污垢所染的自性清淨心。

下(179)

因爲包含此清淨法而稱爲阿梨耶識，所以成爲眞妄和合識。要使這本來不能合一的妄與眞、染與淨合而爲一，而說阿梨耶識之展開的，是《大乘起信論》。因此如來藏緣起說可說是在《大乘起信論》中完成，但是在此之前《大乘莊嚴經論》、眞諦譯的《攝大乘論釋》中論述了兩者的關係。唯識思想裡，首先是三性門的唯識說關係到如來藏思想。三性是遍計所執性、依他起性、圓成實性，而圓成實性當然與如來藏是同質的。因此唯識說中，如來藏、法身雖然包含於圓成實性，但是因如來藏特別被當作染淨依止，所以這個想法也就導入到依他起性之中。於此成立了主張於依他起性有染分依他與淨分依他的「二分依他性」之說，認爲同時有此二分。但是在視阿賴耶識爲妄識的唯識說立場裡，於三性說中要明確地導入如來藏說是困難的。

所以在《大乘莊嚴經論》中，也有自性清淨心、客塵煩惱染之說，也使

⑯ 高崎直道 Structure of the Anuttarāśrayasūtra（Wu-shang-i-ching）'（《印仏研》八之二，一九六〇年）。不過宇井博士視此為《佛性論》以前成立的。同上，頁三六五。

用了如來藏之語⑯，但是卻無法說是單方面地說如來藏緣起說。關於《攝大乘論》也是一樣，雖然世親《釋》中可以見到自性清淨心、如來藏之語，但是其立場似乎應該當作是唯識的立場⑯。這到《大乘起信論》時，就變成從完全不同的立場來闡述阿梨耶識了。 (180)下

大乘起信論

望月信亨博士提倡《大乘起信論》並非印度的論書，而是在中國撰述之說，是在明治三十五年（西元一九〇二年）⑯ 。之後有許多贊成與反對的主張，但是大體來說，中國撰述說方面比較佔優勢⑯。望月博士直接的論據是，以《法經錄》並未包括在《眞諦譯錄》爲理由，而將此論列入「眾論疑惑」⑯中。《歷代三寶記》雖作眞諦譯，但由於《歷代三寶記》是粗糙的經錄，所以難以信賴。對此，宇井博士詳細研究眞諦的譯經，關於眞諦的譯經錄，以爲《歷代三寶記》的記載是可信的，而認爲《大乘起信論》是在印度成立，於西元五五〇年左右由眞諦譯出。在岩波文庫本的《大乘起信論》〈後記〉簡潔地敘述了其理由；雖然這樣就足夠了，但是還想簡單地看看問題點。

---

⑯ 《大乘莊嚴經論》卷六，隨修品第十八偈（T 31.622c）；卷三，菩提品第三十三偈（T 31.604b）。S. Lévi, *Asaṅga Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Paris, 1909, pp. 88, 40.

⑯ 《攝大乘論釋》卷五：「說一切法有如來藏。」（玄奘譯，T 31.344a；笈多譯，T 31.290b；眞諦譯，T 31.191c）不過在眞諦譯的世親釋中，有關解釋始於《大乘阿毘達磨經》的「此界無始時」一偈，除了與笈多譯或玄奘譯同一的阿賴耶識解釋以外，還表達了獨自的如來藏釋（T 31.156c）。

⑯ 望月信亨《大乘起信論之研究》，一九二二年。

⑯ 前田慧雲〈大乘起信論著者につきての疑い〉（《哲學雜誌》一八〇）。村上專精〈大乘起信論に対する史的研究〉（《哲學雜誌》三九二、三九四、三九七）。松本文三郎〈起信論に就いて〉（收於《仏典の研究》，一九一四年）。常盤大定〈大乘起信論の真偽問題〉、〈大乘起信論印度撰述卑見〉（《哲學雜誌》三九五、三九八、三九九、四〇四、四〇五。收於《支那仏教の研究》第二，一九四一年）。境野黃洋〈大乘起信論は支那撰述にあらず〉（收於《支那仏教史講話》上冊，一九二七年）。羽溪了諦〈奧義書と起信論〉（《哲學研究》三二、三三）。宇井伯壽譯註《大乘起信論》後記（岩波文庫本，頁一三一以下）。武邑尚邦《大乘起信論講話》，頁三〇四以下，「附、起信論研究の展望」，一九五九年。

⑯ 《法經錄》卷五，T 55.142a 。

《起信論》因為天台智者大師（西元五三八～五九七年）的《小止觀》所引用而受到注目，但是由於已經證實這是後代添加的文字⑯⑦，所以不能成為智者大師知道《起信論》的證據，但是吉藏（西元五四九～六二三年）的《勝鬘寶窟》中作「馬鳴論云」而屢屢引用《起信論》。還有曇遷（西元五四二～六〇七年）也精通《起信論》，曇延（西元五一六～五八八年）、慧遠（西元五二三～五九二年）則作了《起信論》的註釋。關於慧遠的註釋雖也有疑問，但是在他的《十地論義記》中屢屢引用《起信論》而作「馬鳴言」。自一般認為眞諦譯出《起信論》的西元五五〇年起，在三、四十年之間，《起信論》廣受中國佛教界歡迎而受到研究。而且考慮《起信論》作者時，在當時的中國除了眞諦三藏以外，要設想誰為《起信論》的作者並不容易。在當時中國著名的佛教者之中，與《起信論》的思想內容關連起來考慮時，除眞諦以外，要認定為其作者是困難的。

下(181)

而且從《起信論》的內容來看，這也顯然是翻譯，難以視為是中國人的著作。略示其理由如下；第一，在「故」的用法上可以見到印度方面的特色。在「故」的用法上，使用「……故，……」，以「故」來連結前文與後文的情形是一般的用法。但是在梵文的文章裡，還有另外所謂「彼山有火。有煙故」的「故」的用法。在這個情形的「故」，是表達前句的理由，而未連接到後文。這個「故」的用法是梵文的文章特殊的用法，在中國的文章裡原則上是找不到的。但是在《起信論》中，頻繁地使用了這個「故」的用法。例如在其最初的〈因緣分〉中，舉出作《起信論》的八個理由，都顯示出這個「故」的用法，亦即用於「非求世間名利恭敬故」、「令諸眾生正解不謬故」、「為令善根成熟眾生於摩訶衍法堪任不退信故」等；這些都是未接到後文的「故」的用法。

並不只是〈因緣分〉而已，在接下來的〈立義分〉、〈解釋分〉中也是同樣可見相同的用法。例如「示摩訶衍自體相用故」、「平等不增減故」、

下(182)

⑯⑦ 關口真大《天台小止觀の研究》，一九五四年。

「具足無量性功德故」等，頻頻出現同類的「故」的用法，明顯表示是由梵文翻譯的。在中國人的佛教著作中，也並非完全看不到這種「故」的用法。在智顗、吉藏的著作中也偶而可見，但是那是在印度佛典的引用文中的情況，或受其影響而寫的文章，例子也非常少。對此，在梵文的文章中，文章的構成上顯示理由的文句接在所主張的命題之後的有很多，所以「故」就接在前面的文句下，而不接於後面的文句。當然梵文的文章中也有連接前後文的「故」的用法，但是在此之外，不接後文的「故」的用法很多。而在《起信論》中，這種「故」的用法非常多；從這點來看，《起信論》不得不視爲是由梵文來的翻譯作品。

其次由內容來看，讓人覺得似乎有很多以中國的佛教者的素養無法寫出來的內容。舉阿彌陀佛的信仰爲其一例；《大乘起信論》中說到阿彌陀佛的信仰是很有名的，在說四信、五行之後，說：「欲求正信其心怯弱……懼謂信心難可成就意欲退者，當知如來有勝方便。」勸當信阿彌陀佛，而住正定聚（T 32.583a）。

或以爲如來藏思想與阿彌陀佛的信仰似無關係，但並非如此；兩者都是「信的宗教」。《起信論》是信自己有如來藏而修行的宗教，阿彌陀佛的宗教也同樣立足於「信」，而且阿彌陀佛前生的「法藏菩薩」可說與如來藏有關係[168]。因此在《寶性論》中也在卷末偈說願於命終時見無量壽佛，欲成無上菩提[169]。但是《寶性論》中只以偈文的形式簡單言及而已，而在《起信論》中則詳加敘述，說到依信阿彌陀佛得住正定聚。在《起信論》中於闡明信成就發心處說，信成就發心是爲不定聚眾生而說的，由於成就信而得住正定聚（T 32.580b）。如此，在《起信論》中可見到正定聚、不定聚、邪定聚的看法。《寶性論》中也說到正定聚等，但是在漢譯裡說「乃至邪聚眾生」（T 31.823b），雖然省略了正定聚、不定聚，但是在梵本中則詳舉正定聚 (183)下

[168] 參考拙論〈如來藏としての法藏菩薩〉（《惠谷先生古稀記念・淨土教の思想と文化》，一九七二年，頁一二八七以下）。

[169] 《究竟一乘寶性論》卷四，T 31.848a 。E.H. Johnston, ibid, p. 119.

（niyata-rāśi）、不定聚（aniyata-rāśi）、邪定聚（mithyā-rāśi）三聚⑰，可見到以此三聚區別「信」的思想。

在《寶性論》中簡單說到的三聚、阿彌陀佛的信仰，在《起信論》中則變得更詳細了。這可以說是《起信論》的作者因為知道如來藏思想與阿彌陀佛信仰有關連，而有這樣的說法。很難以想像在西元五五〇年左右的中國佛教徒，對阿彌陀佛的教理與如來藏的教理關連的情形瞭解到這個程度，從這點也可說《起信論》的作者是印度人。《起信論》中，不只阿彌陀佛的教理，在其他關於僧伽的教理等也可見到非印度的佛教者似乎無法寫出的教理。其他各種地方從內容上來看，也應認為《起信論》是印度人的著作。因此《起信論》不論從在中國出現此論的時代狀況來看，或從其內容來看，可說視為眞諦三藏所譯是妥當。

下(184)

《大乘起信論》中，除了眞諦譯之外，還有實叉難陀（來華期間西元六九五～七一〇年）譯本，內容上並未能見到超出眞諦所譯的地方⑰。因此在中國一向研究舊譯的《起信論》，作了許多註釋書，特別是上述慧遠的《大乘起信論義疏》二卷、元曉（西元六一七～六八六年）的《大乘起信論疏》二卷、法藏（西元六四三～七一二年）的《大乘起信論義記》三卷，此三種註釋受到重視，特別是法藏的《義記》被當作是《起信論》研究的指南，還有元曉與法藏各有《大乘起信論別記》一卷。另外，實叉難陀的新譯方面，則有智旭（西元一五九九～一六五五年）的《大乘起信論裂網疏》三卷的註釋。

《起信論》若以為是印度的撰述，隨順所傳而視作者為馬鳴似乎是妥當的。雖然也有學者以為這馬鳴與《佛所行讚》的作者馬鳴是同一人物⑰，但是就其立足於如來藏而說阿梨耶識這點，則難以視為是龍樹以前之作，恐怕是西元四〇〇年以後的人才妥當。宇井博士以為這個馬鳴是西元四〇〇～五〇〇年之間的人物⑰。

⑰ E.H. Johnston, ibid, p. 10.

⑰ 柏木弘雄〈實叉難陀の譯と伝えられる大乘起信論〉（《印仏研》一〇之二，一九六二年）。

⑰ 松濤誠廉〈瑜伽行派の祖としての馬鳴〉（《大正大學紀要》三九，一九五四年）。

如來藏緣起

如來藏思想雖然似乎也可以說完成於《寶性論》，但是「如來藏緣起」的思想則似乎應該視爲到《大乘起信論》才成立。即以如來藏與無明一體化後的「阿梨耶識」爲立場，運用緣起的理論於迷執的認識界之展開與煩惱之斷盡而開示的，可說是到《起信論》才開始的。「如來藏緣起」之語首見於法藏的《大乘起信論義記》。《起信論》由因緣分、立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益分五章所成，但中心是立義分與解釋分。立義分是闡述《起信論》主張的部份，在解釋分以下則爲說明論證的部份。在立義分中，闡述了大乘起信的「大乘」的意思。因爲若解大乘之深意，則自然就起信的緣故。若重點放在「起信」，則此論也可以說是宣說「信的宗教」之論書。對凡夫來說，因爲如來藏是不可見的，所以除了信其存在而修行以外無他。在大乘佛教中，有立足於如此的「信」（śraddhā）的宗教，與說六波羅蜜的《般若經》那樣立足於「行」的流派。《華嚴經》雖然也有基於信的宗教面，但在理論地追求信的教理之時則成爲如來藏說。 (185)下

《起信論》的〈立義分〉中，將大乘分爲「法與義」說明。法是指「眾生心」；法雖是「眞的存在」的意思，但是所謂「大乘」之法，是眾生之心，是指我們凡夫之心中具備「大」與「乘」之力的意思。「大乘」一般以爲是「大乘之教」，但是大乘經典中說的「大乘」、「一乘」的意思，則如《起信論》所說般，是指具足於凡夫心中的自性清淨心、如來藏。

心具有造出時間世界的力量，與是超越時間的永恆之法的二種性格。在《起信論》中，稱心的本性爲「眞如」（tathatā，眞實的狀態）。心的狀態分爲二，其時間的一面稱爲「心生滅門」，超越心之時間的性格則稱爲「心眞如門」。 (186)下

雖然迷惑的也是心，但悟的也是心，而且悟則是佛陀。在這點，心具有殊勝的性質。先前所分爲法與義的「義」，即是指這殊勝的性質，以體大、

⑰³ 宇井伯壽，岩波文庫本《大乘起信論》，頁一三七（收於大東出版社《宇井伯壽著作選集二》，一九六六年）。

相大、用大來表示。體大即是指眞如本身，相大是指眞如（佛陀）所具備的殊勝德性，以體大與相大來表示「理智不二」之佛身，用大則意味著佛陀救渡眾生的大用。此體大、相大、用大稱爲「三大」。

以上是大乘的「大」的意思，接著「乘」是指眾生心具足由迷向悟的力量。將眾生由迷運載到悟的力量即是「乘」，而且要令人自覺，這個力量並不是在自己之心以外之處，這便是《起信論》的意圖。

解釋以上所說〈立義分〉的一心、二門、三大的，就是其次的〈解釋分〉。這部份佔了全體的七成，是《起信論》的主要部份。《起信論》中此後說「四信」與「五行」，但這說爲「修行信心分」。四信是信根本（信自己有如來藏）、信佛、信法、信僧。其次，五行是布施、持戒、忍辱、精進、止觀。因爲止相當於禪，觀相當於慧，所以五行與六波羅蜜的修行相同。還有在《起信論》中，在這之後爲了無法實踐五行的人，而闡述了有信阿彌陀佛往生淨土，在淨土中修行而悟道的方法。四信與五行的說明很簡單，「大乘起信」的「大乘」以一心、二門、三大來闡明，「起信」則以四信、五行來說明。

下(187)

〈解釋分〉分爲顯示正義、對治邪執、分別發趣道相三部份。其中，第一的顯示正義敘述了本論最重要的思想；顯示正義分爲心眞如門與心生滅門，心生滅門再分爲染淨生滅與染淨相資，其次有三大說明。第一的心眞如門是表達了心眞如的狀態，是顯現心之永恆相的。在心之中，因爲煩惱、惡的性質是終究要滅的，所以那些不是「心眞如」，唯有心之善性才是心眞如。但是相對性的善，較之更高層次的善則不能說是善，所以唯有超越相對的善才是心眞如；這以「心性不生不滅」來表現。但是因爲心眞如超越了相對，所以無法以言說來表示，稱此爲離言眞如。但是若不依語言，則無法顯示於他人，所以在承認語言的不完整性之上，而稱以言語表達的情形爲「依言眞如」。心的本性雖是永遠的，但是並非是固定的實體。心不斷地變化著，流動性的心之本性是眞如，因爲無法把握，所以稱爲「空眞如」。心離妄念、迷執時，沒有虛妄的心念的，是空眞如。心的本性是離於妄念的，但是同時心的本性具有無限豐富的本性功德，這點稱爲「不空眞如」。

以上是心眞如門，其次在心生滅門中，闡明大乘即是眾生心。如來藏緣起是宣說於此的。在心生滅門中，心的本性以「如來藏」表示。這雖是指人得以成佛的本性，但特別是指爲煩惱所覆時的如來藏。離煩惱時則稱爲「法身」，在纏位的法身即是如來藏。在凡夫時雖如來藏並不是顯在的，但是尙且信爲實在。如此承認如來藏的先存性，而且爲了要說明現實的心是迷惑的，而說如來藏緣起。由迷到悟，要求有心的連續性。但是僅是連續，則迷仍是迷，不過在迷之中，具有否定迷自身而前進的自我否定之力量。迷執的凡夫產生要離迷執的欲望，但是在佛教中，並不將這迷與悟的關係說爲連續與斷絕交錯者，而是以不常（連續的否定）、不斷（斷絕的否定）的空的立場來理解。亦即將現實視爲「不斷、不常」之一法，而非視爲連續與斷絕二元的綜合。此不生不滅之眞如與煩惱根源之無明不一不異地和合著，稱此爲阿梨耶識；這是眞妄和合識。 (188)下

於此阿梨耶識的凡夫心發現了自性清淨心的力量的，稱爲「覺」。覺完全顯現的話就是佛，稱此佛陀的本性爲本覺。在凡夫時覺雖以「不覺」的形式顯現，但是在此不覺中，覺的力量逐漸增強，破和合識之相，而覺就完全地顯現，此稱爲「始覺」；始覺是成佛的實現。生滅世界的眞如，除了稱爲覺之外，也稱作心源、眞心、無念等。無念是沒有妄念，念與分別相同，是指分裂爲主客的認識。因爲眞如是心的本性，所以並無法認識以分裂爲主客的對象性認識。人的心應是「無念」的，但是凡夫的心必然轉爲「有念」，而出現主客對立的妄念的認識界；這點說明爲「心性常無念故名爲不變，以不達一法界故心不相應，忽然念起名爲無明」。「不達一法界」是指不能認識主客未分的全體世界，若能認識全體的世界，則無念的如實認識就持續下去。變成有念，也說爲「不如實知眞如法一故，不覺心起，而有其念」。雖無法說明心爲何起無明，然而因爲無明，心的如實相就破了，而心便分裂爲主觀與客觀。 (189)下

《起信論》的阿梨耶識，並非唯識的阿賴耶識的潛在心。在《起信論》中並未考慮到潛在心與表面心的對應關係，所以未說種子與現行的關係。此阿梨耶識中因爲有無明在作用，從阿梨耶識必然會展開認識界。這從阿梨耶

識到認識界展開的經過，以「三細、六麤」來表示；「三細」是無明業相、能見相、境界相。無明的力量作用而生起妄念的世界的，即是無明業相，接著分裂爲主客的，即是能見相與境界相。在這個階段中，能見相與境界相主客的對應關係尚未成立，所以稱爲「不相應」。以上是微細的認識界，因爲此心的活動不爲意識所認識，所以稱爲「三細」。其次的「六麤」，是指粗的心之活動，是依意識能知的自覺性活動，即是智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相。智相是指將內心的境界相誤認爲是外界的存在，而進行好惡的判斷。相續相則是持續苦樂的判斷，記憶、善惡業等也保存於相續相，所以相續相（相續識）代替唯識的阿賴耶識在作用著。執取相是於苦樂的對象起執著。計名字相是於所執著的對象運用名言，進行判斷、決定。起業相是於所判斷的對象產生行動；業繫苦相是指受其結果、苦。以上從「識」的觀點展開，則以業識、轉識、現識、智識、相續識五意來表示，最後的相續識也成爲意識。

下(190)

以上的三細六麤、五意與意識，因爲是不覺的展開，所以是妄念世界的問題。在說明妄念世界的展開後，在闡述心性、自性清淨心與妄念、無明之間的相互關係上，可見到與如來藏說的唯識說相異之特色；此即主張「眞妄交徹」的《起信論》熏習論。唯識說的熏習論雖說到表面心的作用熏習於阿賴耶識，但是不許眞如與阿賴耶識互相熏習。在唯識說中，以爲眞如是在隱藏的世界。相對地，在如來藏說中眞如稱爲心性、自性清淨心、無念等，是以和現象心相同的情形來考慮，因此可以考慮到眞如與妄心的相互交涉，這是因爲視眞如與智慧爲不可分離之法的緣故。視佛的法身爲理智不二時，因爲理是眞如，所以眞如本身就作爲智慧而活動。如果眞如已經擁有作用，則爲其他所受到影響也是不可避免的。於此而宣說《起信論》獨有之說的眞如與無明的互相影響，亦即熏習，稱此爲「染淨互資」。

成爲熏習的基點的，是眞如、無明、業識與妄境界四者。其中，眞如是以覺的狀態進行作用，無明以下的三者則是妄念的世界，是不覺狀態的存在。凡夫迷執時，覺察人生之苦，處於迷之中卻要否定迷執本身；視此爲迷的自我否定，或是作爲處於迷執內部的他者的自性清淨心之推動，亦即眞如

下(191)

的內熏，這是看法的問題。如來藏說採取了「眞如內熏」的看法，亦即以爲眞如從內不絕地推動著無明、妄念。更從外部有佛菩薩採取種種形式來推動凡夫，如此眞如由內與外來推動無明妄心。相對地，在另一方面，無明則熏習於眞如。因爲無明持有力量，所以必然對眞如給予影響。因此不只心性是眞如，且以此心性爲基礎，展開三細六麤的妄念世界；換言之，這是眞如爲無明所熏習而染污的狀態。或者外界（妄境界）推動心，強化心中的欲望、瞋怒。由於反覆如此進行，心性的染污漸漸增強；將此關係當作是無明熏習於眞如。雖然進行著眞如與無明的熏習，但是認爲眾生會由於眞如的內熏與佛菩薩的外緣的力量，而逐漸地滅無明達到涅槃。

「如來藏緣起」之語，是出於法藏《大乘起信論義記》的語詞，在《起信論》中並未使用，但是說到如來藏緣起，則似乎可以理解爲是指上述染淨生滅的三細六麤與染淨相資的熏習論。還有在《起信論》中有「三大」說明，據此表達如來藏說中的佛陀觀，更在其後〈修行信心分〉中說了四信與五行；這些已如前述。 (192)下

如來藏思想的理論雖然大致可以說在《起信論》中已經完成，但是並未發現《起信論》的思想對印度佛教其後的發展給予影響的地方。在密教的《大日經》中，說佛的一切智以菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟之說（T 18.1b-c），但是這個思想的源流探求於《大乘莊嚴經論》、《寶性論》或《大集經》等⑰④，而與《起信論》的關連並未受到認可。 (193)下

---

⑰④ 勝又俊教〈菩提心展開の系譜〉（《印仏研》九之一，一九六一年，頁一以下）。

第七節　中觀派的發展

中觀與瑜伽

義淨於西元六七一年到六九五年停留在印度，在他的《南海寄歸內法傳》（T 54.205a-c）中將當時印度的佛教傳述如下。亦即在當時印度部派佛教與大乘佛教並存著，而說部派佛教「大綱唯四」，即是指有四個部派（nikāya，四種尼迦耶）。其四部即是大眾部、上座部、說一切有部、正量部，各傳持有十萬頌的經、律、論三藏。又說道，摩竭陀四部通行，但其中以說一切有部爲最盛；西印度也稍微兼有三部，但正量部最盛；北印度全是說一切有部，有時候有大眾部；南印度皆是上座部，餘部甚少。東裔諸國雜有四部，錫蘭島則全是上座部，南海諸洲雖有十餘國，獨是根本說一切有部，時有正量部。

相對於部派佛教的分布，關於大乘佛教，則說：「其四部之中，大乘小乘區分不定。」不論大小乘，關於戒律是相同的，大小都通修四諦。其中，特別禮拜菩薩，讀大乘經的則是大乘，不做的則是小乘，兩者只不過有如此的差異而已。而雖言大乘，不過只有中觀與瑜伽二派而已。中觀說俗諦爲有，眞諦是空，諸法之體是虛而如幻。相對地瑜伽則說，外界是無，唯內界是有，一切皆是唯識。兩者所說雖然不同，但是因爲同樣是隨聖教而立說，所以無法說誰是誰非。而說兩者之教皆能達到涅槃，其目的在於要斷除煩惱，拔濟眾生。

下(197)

如義淨上述所說，在七世紀末左右的印度佛教，大小乘的區別並不明顯。而小乘的部派佛教主要是四派，大乘佛教則分爲中觀派（Mādhyamika）與瑜伽行派（Yogācāra）。但是較義淨早五十年左右旅行遍及全印度的玄奘，更清楚地傳述了大小乘的區別。玄奘旅行印度全部，義淨主要停留在那爛陀，所以無法將義淨之說視爲絕對，但是也可以當作一種看法而加以注意。

中觀派是以龍樹、提婆、羅睺羅爲順序，但羅睺羅之後傳承不明。不過

在西藏的傳承中說，羅睺羅是龍樹之師[175]。亦即在布頓（西元一二九〇～一三六四年）的佛教史中，是羅睺羅跋陀羅、龍樹、提婆的師承順序，而龍樹除提婆之外也有名爲龍智（Nāgabodhi）的弟子。布頓在其後載有月官（Candragomin）的傳記，但是其師承不明；提婆之後中觀派似乎暫時衰弱下來。根據傳到中國的鳩摩羅什（西元？～四一三年）的傳記（T 50.330c），羅什由莎車王子之弟須利耶蘇摩而受《中論》、《百論》、《十二門論》。此《中論》附有青目之釋，所以此梵志青目、註釋《百論》的婆藪開士在提婆之後相繼出現於印度。羅什在西元四〇一年到達長安，所以就是在此之前有須利耶蘇摩，更在其前則有青目。 (198)下

```
              ┌羅睺羅跋陀羅——青目——須利耶蘇摩——鳩摩羅什
龍樹——提婆——┼…婆藪
              └龍智
```

印度的中觀派在月稱（Candrakirti）之時變得盛行，然而根據布頓的佛教史，佛護（Buddhapālita）、月稱是中觀隨應破派（Mādhyamika-Prāsaṅgika）的代表者，而清辨（Bhavya, Bhāvaviveka）及其他則稱爲中觀經量派（Mādhyamika-Sautrāntika），智藏（Jñānagarbha）、吉祥護（Śrīgupta）、寂護（Śāntirakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、師子賢（Haribhadra）及其他則是屬於瑜伽行中觀派（Yogācāra-Mādhyamika）[176]。相對地，根據宗喀巴的弟子克主傑（Mkhas-grub-rje，西元一三八五～一四三八年）的話，則說佛護與月稱乃至寂天是中觀隨應破（應成），而清辨、吉祥護、智藏、寂護及其弟子蓮華戒是中觀自立量（自續）派（Mādhyamika-Svātantrika）[177]。 (199)下

總之，一般以爲印度中觀派在佛護之時變得盛行，之後清辨與月稱對立，而分爲隨應破派與自立量派，後來受唯識思想影響，與瑜伽行派融合，

[175] E. Obermiller, *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Heidelberg, 1932, p. 123ff.
[176] E. Obermiller, ibid, p. 135. 宗喀巴之說參考長尾雅人《西藏仏教研究》頁一〇九。
[177] F.D. Lessing and A. Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, Paris, 1968, p. 91.

有複雜的發展 ⑰⑧。

隨應破派

此派是依據隨應破（prasaṅga）的方法闡述空的思想，所以如此稱呼。prasaṅga 是「墮於過失」的意思，這是指出對方的主張中有過失，而破斥其主張的方法 ⑰⑨。所有根據語言的立論都不是完整的，必定含有某種不完備，隨應破派（Prāsaṅgika，或譯應成派、歸謬派）就攻擊這個不完備的地方。例如在「我出生了」的立論中，如果「我」從出生之前就有的話，就沒有必要重新再出生。但是若在出生之前沒有「我」的話，則沒有的東西要出生是不可能的，而就變成沒有「出生」的主體，所以「我出生了」的立論上有矛盾。這不只是在「出生」的情形，我去了，我來了，我死了等等所有的立論都能適用。所有在行動的，都不斷地改變狀態，但是語言並無法將正在動的

下(200) 東西原封不動地表現，因此一以語言來表現，矛盾衝突就產生。

以這樣的方法，來指責對方的主張中有過失，最後對方變成不管怎樣的立論都不能立。要以如此的方法來表示，於所有的存在（法）並無法把握的實體，亦即是「空」的，是隨應破派的方法。將使用 prasaṅga（過誤附隨）論法的人們稱爲隨應破派，所以隨應破派自己並不立主張，如果自己持有主張，則其主張中也有能指出過失的緣故；月稱將這點表現爲「自無宗故」⑱⓪。「宗」（pratijñā）是主張命題，因此隨應破派似乎就是與嘉祥大師所說的「破邪即顯正」同旨趣。「破邪顯正」也是在破邪之後並不立顯正，而是破邪本身就是顯正。

prasaṅga 日譯作「墮過」⑱①，而 Prāsaṅgika 日譯則作「必過性空派」⑱②。月稱雖然拒絕使用邏輯於表達空性上，但是他並非完全沒有使用邏

⑰⑧ 參考山口益《般若思想史》，一九五一年，頁一二六以下。野澤靜証〈中觀兩學派の對立とその真理觀〉（宮本正尊編《仏教の根本真理》，一九五六年，頁四五五以下）。

⑰⑨ 參考宮本正尊〈必過性空論と中道〉（《根本中と空》，一九四三年，頁二九二以下）。

⑱⓪ L. de la Vallée Poussin, *Prasannapadā*, St.-Pétersbourg, 1913, p. 23.宮本正尊前引書頁三一五。

⑱① 山口益《月稱造中論釋 I》，一九四七年，頁三十二。

輯，毋寧是豐富地活用了邏輯。在他的著作《淨明句論》中，到處使用邏輯論理來破斥對手的主張，但是那是用對方的邏輯而破對方的主張。所以隨應破派拒絕邏輯，是指並未擁有自己固有的邏輯的意思。 (201)下

prasaṅga 之語在龍樹《中論》頌（第二四品十三偈）中已經在使用了。而作爲動詞的 prasajyate 之語，也已用於《中論》的偈文中⑱，所以在龍樹也已經有使用隨應破的論法於表達空思想上。但是此語開始和清辨的自立量（Svatāntrika）對立地使用，是從月稱的時代開始的。尤其是月稱排斥清辯的自立量，而以隨應破的立場解說了《中論》。此立場爲西藏佛教所接受，認定爲中觀派的正統，而開始認定到龍樹、提婆爲止也是隨應破派。但是實際上在印度佛教中，清辨的系統也是很有力的。

隨應破派之祖一般以爲是佛護⑱。他對龍樹的《中論》（根本中頌）作註釋，而闡明隨應破的立場。他的註釋一般稱爲《佛護註》（東北目錄三八四二），唯藏譯有傳⑱。他的主張爲清辨所攻擊，所以佛護爲清辨前輩，視爲大約是西元四七〇～五四〇 年左右的人，大體上與陳那（西元四八〇～五四〇年左右）是同時代的人。相對地，清辨（Bhāraviveka, Bhavya）則是西元四九〇～五七〇年左右的人；他傳爲晚護法（西元五三〇～五六一年）九年去世，是與護法同時代的前輩⑱。由於護法立於「理世俗」的唯識立場，所以「護法清辨空有之諍」一事流傳於唐代的中國佛教中。 (202)下

月稱

月稱（Candrakirti，西元六〇〇～六五〇年左右）出現在清辨之後，排斥清辨之說，而弘揚佛護的主張。其間的情形，在他的《中論》註釋《淨明

⑱ 參考註⑰。
⑱ 三枝充悳・久我順《中論、梵漢藏對照語彙》（宮本正尊編《大乘仏教の成立史的研究》附錄），一九五四年，頁二十七。
⑱ 山口益《般若思想史》，頁一四四。
⑱ 佛護的研究較少，有大竹照真〈中論仏護釋和譯〉（《密教研究》四五，一九三二年）。
⑱ 宇井伯壽〈玄奘以前の印度諸論師の年代〉（《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁一四九）。

句論》（*Prasannapāda*，顯正明論）中說得很清楚。特別是在第一章的註釋中，引用反對佛護之說的清辨之說，加以破斥，而闡明隨應破派的立場。《淨明句論》與清辨的《般若燈論釋》、吉藏的《中論疏》並列，是理解《中論》的重要註釋。本書梵文原典現存，並有藏譯（東北目錄三八六〇），雖然難解，但以史徹爾巴茨基（Th. Stcherbatsky）爲始，由於許多學者的研究而使其內容得以闡明，在解明大乘佛教思想上留下重大的功績⑱⑺。月稱一般認爲是西元六〇〇～六五〇年左右的人，他還有《入中論》（*Madhyamakāvatāra*），藏譯現存（東北目錄三八六一）⑱⑻。藏譯中此外還將龍樹《七十空性論》之註釋（東北目錄三八六七）及《六十頌如理論》之註釋（東北目錄三八六四）、《五蘊論》（東北目錄三八六六）等著作歸於他⑱⑼。在西藏佛教中因爲月稱之說被視爲正統說，所以他的著作特別受重視。

另在龍樹《中論》的註釋中，梵本現存的只是月稱的《淨明句論》，但是在漢譯中則有附青目註的《中論》四卷、安慧的《大乘中觀釋論》十八卷、清辨的《般若燈論釋》（*Prajñāpradīpa*）十五卷三種。藏譯中則有傳爲龍樹的自註（不過有疑）《無畏註》（*Akutobhayā*，東北目錄三八二九）、《佛護註》、清辨的《般若燈論釋》、月稱的《淨明句論》四種。

下(203)

⒅⑺ 關於《淨明句論》及其他中論的註釋，參考原書下冊頁三十五以下。

⒅⑻ L. de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra, Bibliotheca Buddhica* IX, 1907-12. Poussin的法譯：*Muséon*, n.s. VIII, XI, XII, 1907-11. 譯自藏文的漢譯是：法尊《入中論》六卷，中華民國三十一年（西元一九四二）四月。日譯：笠松單伝有序品之譯，《仏教研究》四一三，一九四〇年五、六月號。同第一章，收錄於《宇井伯壽博士還曆記念論文集》，一九五一年。北亀利親〈チベット文入中論釋註〉（第二章，《仏教學研究》一八、一九，一九六一年。第四章、第五章，《竜谷大學論集》三七四，一九六三年）。小川一乘〈般若中觀への道 —— 入中論第六章の試譯 ——〉（《大谷學報》五一之三～四，一九七一年）。同《空性思想の研究 —— 入中論の解讀 ——》，一九七六年。

⒅⑼ 山口益〈竜樹造六十頌如理論の註釋的研究〉（《中觀仏教論考》第二），〈竜樹造七十空性偈に対する文獻學的研究〉（《山口益仏教學文集》上，一九七二年），〈月稱造五蘊論における慧の心所の解釋〉（《山口益仏教學文集》下，一九七三年）。竜谷大學東方聖典研究會《チベット文月稱造五蘊論》，一九五二年。瓜生津隆真〈中觀仏教における菩薩道の展開 —— チャンドラキールティの中觀學說への一視點 ——〉（《鈴木學術財團研究年報》I，一九六四年，頁六十三以下）。

寂天

在月稱以後隨應破派如何發展並不清楚。如上所述克主傑將寂天（Śāntideva）加入這個系統，寂天傳爲西元六五〇～七〇〇年左右的人，他有《入菩提行論》（*Bodhicaryāvatāra*，菩提行經）、《大乘集菩薩學論》（*Śikṣāsamuccaya*），皆有梵本、藏譯、漢譯，也有將漢譯的《大乘寶要義論》視爲與在藏譯中的《經集》（東北目錄三九三四，*Sūtrasamuccaya*）同本，認爲是他的著作之說。多羅那他傳述了寂天著有此三著作，其中《大乘集菩薩學論》將菩薩應學的修行，以六波羅蜜爲中心，卻舉出許多德目，而歸納內容於二十七偈，分爲十九章（不過漢譯只到十三章的中途）來說明。特別是引用許多大乘經典，呈現菩薩之學（śikṣā），自有其特色⑲⓪。《入菩提行論》闡明菩提心的意義，繼而解說爲了實現菩提（悟）的六波羅蜜行，最後將此善根迴向一切眾生，願眾生安樂；全部分爲十章（漢譯是八章）⑲①，兩書同樣說應以空的立場來修行。還有在《入菩提行論》方面，有智生慧（Prajñākaramati，西元九五〇～一〇三〇年左右）的註釋（Pañjikā，詳註）。在《入菩提行論》的第九章般若波羅蜜章中，特別破斥唯識說，以二諦的立場論述空的思想。而在 Pañjikā 中，論議更詳細，所以他顯然是中觀派的人。

(204)下

---

⑲⓪ 梵文本的出版：Cecil Bendall, *Çikṣāsamuccaya, A Compendium of Buddhist Teaching, compiled by Çāntideva, Bibliotheca Buddhica* No. I, 1897-1902, Indo-Iranian Reprints I, 1957; P.L. Vaidya, Śikṣāsamuccaya of *Śāntideva, Buddhist Sanskrit Texts* No. 11, Darbhaṅga, 1966. 英譯：Cecil Bendall & W.H. Rouse, *Śikshā-samuccaya, A Compendium of Buddhist Doctrine, translated from the Sanskrit*, London, 1922.

⑲① 梵文原典早先有 I.P. Minayev 的出版（西元一八八九年），與 Haraprasād Śāstrī（一八九四年）的出版。Poussin 則把 Prajñākaramati 的註釋 Pañjikā 一起出版，最近則有 Vaidya 本。P.L. Vaidya, *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commetary Pañjikā of Prajñākaramati, Buddhist Sanskrit Texts* No. 12, Darbhaṅga, 1960. 日譯有：金倉円照《悟りへ道》，一九五八年。山口益〈寂天の入菩提行論及びその疏に於ける自証說の論破〉（《佛教に於ける無と有との對論》，頁三〇三～三四八）。

自立量派

此派在呈現空的思想上，因爲用自立量（svatantrānumāna）的緣故，所以如此稱呼。svatantra 是不借用他人的力量而以自力來活動的意思，譯作「自立、自起」。anumāna 則是推論（比量）、論證的意思，亦即佛護以隨應破的論法而破斥對方的立論，但是那僅止於破斥，沒有積極地表現空思想之處，因此清辨以爲有必要將空的立場以邏輯來積極地表現。而且以爲若用考慮周到的論證形式，則不會墮入過誤的附隨，得以將空的思想以論證式來表現，而稱此邏輯爲 svatantra anumāna（自立的論證、獨立的推論）。批評佛護的隨應破論證法，說「由於未說因與喻，所以不成論證式；未回答由他而來的論難。因爲唯有指責對方的過失，所以使用佛護的論法，與其主張完全相反的主張反而就這樣成立了。」表達了相反的論證式⑲。從如此的理由，清辨在闡述空時，認爲隨應破的論法是不充分的，而有必要依據「獨立的論證」的空之論證。從這個立場，清辨註釋了龍樹的《根本中頌》，而著述了《般若燈論釋》（*Prajñāpradīpa*）⑱，批判了佛護，而運用自立量闡明中觀派的立場。如此清辨雖然重視邏輯，但是承認了空性本身超越邏輯，空性是

下(205)

邏輯性思考所不及的。因此在勝義的立場上否定邏輯，而且在世俗（言說，vyavahāra）的範圍內，要以邏輯來證明空性，這點有清辨獨自的立場。這清辨的思想上的立場稱爲自立量派（Svātantrika，或作自續派），譯作「自在論證派」、「自立派」⑲。

---

⑲ L. de la Vallée Poussin, *Prasannapadā*, pp. 14-15. 以《中論》的這點為中心，隨應破派與自立量派的思想對立，已由宗喀巴從隨應破派的立場加以解明。長尾雅人《西藏仏教研究》，頁二二九—二八九。Alex Wayman, *Calming the Mind and Discerning the Real, Buddhist Meditation and the Middle View from the Lam rim chen mo of Tsoṅ-kha-pa*, New York, 1978, pp. 283-336.

⑱ 關於《般若燈論釋》的研究書，參考江島惠教〈Bhāvaviveka 研究 —— 空性論証の論理を中心にして —— Ⅰ〉（《東洋文化研究所紀要》五一，一九七〇年三月，頁四十四以下）。梶山雄一，第一章之德譯，*WZKSO*, VI, 1963; VII, 1964. 同第一章日譯〈知恵のともしび〉（《世界の名著》二《大乘仏典》，一九六七年）。瓜生津隆真，第二十四章之英譯，Ryushin Uryuzu Bhavaviveka's Prajñāpradīpa（Chapter 24）（《近畿大學教養部研究紀要》二之二，一九七年）。安井廣濟，第二十五章之日譯，《中觀思想の研究》，一九六一年，頁三〇五以下。

此清辨的立場似乎可以理解為，由於同時代的陳那，使佛教的邏輯學飛躍地進展，所以受其影響，導入邏輯學於中觀思想而成立的。當時一般很流行以論證方式來表現哲學主張，所以清辨的立場似乎可說較月稱更接近瑜伽行派。如上述，陳那在西元四八〇一五四〇年左右在世，清辨是在西元四九〇一五七〇年左右在世，清辨與陳那是同世代而稍晚；不過清辨並未採取「一切是唯識」的瑜伽行派立場。他世俗上主張外界存在，所以也稱他為經量部中觀派（Sautrāntika-Mādhyamika, Mādhyamika-Sautrāntika）。月稱也在世俗上承認外界的存在，但是清辨與月稱對於世俗的解釋有差異⑲⑤。總之他們以勝義諦為「言亡慮絕」的世界，那是既不得說為有也不得說為無的。在這點，清辨和月稱都不同於瑜伽行派，但是之後出現的寂護（Sāntirakṣita，西元七二五一七九〇年左右）則受瑜伽行派影響，說世俗上是無外界的，但是勝義上則說心也是無自性的。唯識說因為主張心（識）有，所以寂護之說不同於瑜伽行派，因此稱他為瑜伽行中觀派（Yogācāra-Mādhyamika）。亦即清辨雖是自立量派，但是從寂護的瑜伽行中觀派來看，就稱呼他的立場作經量部中觀派了。在印度佛教中並沒有隨應破派、自立量派的命名，而是在西藏所作的。亦即在宗喀巴的《菩提道次第廣論》（*Lam-rim*）中，提到在雪山聚（即西藏）的佛教學者分中觀師為隨應破派與自立量派⑲⑥。如上述，布頓以智藏（西元七〇〇一七六〇年左右）、吉祥護、寂護、蓮華戒（西元七四〇一七九五年左右）、師子賢等屬於瑜伽行中觀派。後期佛教的重要學者們幾乎都包含在其中，所以可以視為在後期時佛教逐漸成為中觀、瑜伽融合的時代。

(206)下

⑲④ 參考宮本正尊《根本中と空》頁三〇〇，山口益《般若思想史》頁一五三以下，江島惠教前註論文。

⑲⑤ 參考野澤靜証〈清弁の二諦說〉（《日本仏教學會年報》一八，一九五三年），北畠利親〈清弁と月稱の二諦論〉（《印仏研》一一之一，一九六三年一月，頁六十六以下），江島惠教前引論文頁一二七以下。

⑲⑥ 參考長尾雅人《西藏仏教研究》，一九五四年，頁一一一。及註⑲②，Wayman 的著作。

清辨

清辨的原名拼作 Bhāvaviveka ，此名出於月稱的《淨明句論》（*Prasannapadā,* p.36）。不過由於藏譯中除了 Legs ldan ḥbyed（Bhāvaviveka）之外，還有 Legs ldan ， Skal ldan（Bhavya）等，也有用 Bhavya 的拼法，在漢譯中譯作「清辨」、「分別明」。玄奘在《大唐西域記》卷十以「婆毘吠伽，唐言清辨」（T 51.930c）來介紹他的名字，不過「婆毘吠伽」還原爲梵文是 Bhāviveka ，但是一般在梵文中使 Bhāviveka 、 Bhavya ，而在漢譯裡一般稱爲「清辨」。

下(207)

清辨因爲批判隨應破派之祖佛護，所以受到此系統的月稱激烈地攻擊，所以他是佛護與月稱之間的人。他的著作，註釋《中論》的《般若燈論釋》（*Mūlamadhyamaka-vṛtti-Prajñāpradīpa* ，東北目錄三八五三）雖然重要，但還有獨立的著作《中觀心論頌》、《中觀心論註思擇焰》、《大乘掌珍論》等。《般若燈論釋》有漢譯與藏譯，《中觀心論》雖唯有藏譯，但最近發現了梵文原典。《思擇焰》唯有藏譯，《掌珍論》唯有漢譯。在這些之外，藏譯有《異部分派解說》，似乎是從《思擇焰》第四章部派分裂的部份抽出來的。此外《中觀義集》（*Madhyamakārthasaṃgraha* ，東北目錄三八五七）與《中觀寶燈論》（*Madhyamakaratnapradīpa* ，東北目錄三八五四）二部有藏譯，被當作是他的著作，但是根據最近的研究，已經知道並非他的著作。前者被視爲是在八世紀末到十一世紀初左右成立的⑲⑦。

清辨的主要著作是《中觀心論頌》（*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* ，東北目錄三八五五）以及對此親自所註的《中觀心論註思擇焰》（*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā* ，東北目錄三八五六）。本書分爲十一章：

---

⑲⑦ 參考江島惠教前引論文，頁五十八以下。

1. 不捨菩提心章
2. 親近牟尼之誓願章
3. 求真實智章
4. 入聲聞之真實章
5. 入抉擇瑜伽行者之真實章
6. 入數論之真實章
7. 入勝論之真實章
8. 入吠檀多因論者之真實章
9. 入抉擇彌曼差之真實章
10. 說一切智性成就章
11. 說讚歎與名稱章

(208)下

分爲以上各門，將當時重要的哲學思想當作「前命題」(pūrvapakṣa，當作批判對象的「前主張」，前品、前宗）提出來，而在中觀的立場將此批判破斥的「後命題」(uttarapakṣa，後主張，後證、後品）中，闡明中觀思想。本書不只在知道清辨思想上是重要的，從瞭解當時的哲學主張上來說也是貴重的文獻。《思擇焰》唯存藏譯，《中觀心論頌》則除了藏譯之外，近來也發現了梵文本，其中一部份已經公布刊行了⑱。清辨的著作，漢譯還有《大乘掌珍論》二卷，由玄奘所譯，此書梵藏俱缺。

還有清辯的《般若燈論釋》方面，有觀誓（Avalokitavrata）的註釋（《般若燈論釋疏》〔*Prajñāpradīpa-ṭīkā*〕，東北目錄三八五九）。本書在份量上爲《般若燈論釋》的四倍，以《無畏註》爲始，列舉了佛護、月稱、提婆設摩（Devaśarman）、求那師利（Guṇaśrī）、德慧（Guṇamati）、安慧（Sthiramati）、清辨等七位中論的註釋家，也言及了其他佛教以外的學說，擁有豐富的內容。觀誓由於對清辨的著作著述了註釋，故確實是屬於自立量派。觀誓是活躍於西元七〇〇年前後的人，但是此後自立量派的動向不明。還有被當作清辨著作的《中觀寶燈論》(*Madhyamakaratnapradipa*，東北目錄三八五四），是以世俗、勝義二諦爲中心展開論述，但是因爲敘述對月稱

(209)下

的歸敬頌，屢屢引用月稱之說，也引用了陳那、法稱、無著之說，所以已經論證出難以視爲清辨之著作⑲。不過本書可見到與自立量的思想有共通點，於此也有將此書歸於清辨的理由。雖然山口益博士將本書視爲是西元八〇〇年以後清辨流派的人所作，但是同時從本書中屢屢引用月稱之說也可以推測得知，在《中觀寶燈論》的著述時代，隨應破派與自立量派在學派上的區別已經不太受注意了⑳。

瑜伽行中觀派

對《中論》作註釋的德慧、安慧是瑜伽行派的人，無著也有《順中論》一書。瑜伽行派的人重視《中論》，正表示了空思想潛流於唯識思想底部。

---

⑱ 參考山口益《仏教に於ける無と有との對論》序論二〈清弁の著作とその主著中觀心論について〉。《中觀心論頌》（*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*）由羅睺羅僧克里帖衍那在西藏發現，而由V.V. Gokhale 教授研究，發表了其中一部份。The Vedānta Philosophy Described by Bhavya in his Madyamaka-hṛdaya-kārikā（*Indo-Iranian Journal* II-3, 1958, pp.165-180）. H. Nakamura, The Tibetan Text of the Madhyamaka-hṛdaya-kārikā-vṛtti Tarkajvālā, corresponding to Prof. Gokhale's Translation（*Indo-Iranian Journal* II-3, 1958, pp.181-190）. 第五章藏譯校訂及日譯，收於山口益《仏教に於ける無と有との對論》卷末。以下是部份的日譯：中村元〈中觀心論なる頌と論理の炎との第八章〉（《初期ヴェーダンタ哲學》，一九五〇年，頁二三八以下）。野澤靜証〈中觀學心髓の疏・思擇炎・真童智を求むる第三章〉（《密教文化》三四、四三、六六、六八、七四，一九五六、一九五九、一九六四、一九六六年）。第七章的日譯，宮坂宥勝〈論理の炎におけるヴァイシェーシカ哲學〉（《高野山大學論叢》一，一九五八年）。野澤靜証〈清弁の聲聞批判 —— インドにおける大乘仏教非仏說論 ——〉（《佐藤博士古稀記念仏教思想論叢》，一九七二年。同《函館大谷女子短期大學紀要》五，一九七三年）。中田直道〈中觀心論の頌第六章および論理の炎〉（《鶴見女子大學短期大學部紀要》六，一九七二年）。同 The Sanskri Text of the Madhyamakahṛdayakārikā and the Tibetan Text of the Madhyamakahṛdayavṛtti Tarkajvālā（《鶴見女子大學短期大學部紀要》六，一九七二年）。川崎信定〈バヴィヤの伝るミーマーンサー思想〉（《中村元博士還曆記念論集・インド思想と仏教》，一九七三年）. Sh. Kawasaki, The Mīmāṃsā chapter of Bhavya's Madhyamakahṛdaya-kārikā —— text an translation ——（《筑波大學哲學・思想系論集》，一九七六年）。關於《中觀心論》以及《思炎》的研究，參考世界聖典刊行協會刊《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部三》江島教之記。

⑲ 山口益〈中觀派における中觀說の綱要書 —— 中觀寶燈論について〉（《山口益　教學文集》上，頁二四九以下）。

⑳ 參考山口益前引書，頁三一七。

不過因爲唯識思想是在中觀之後出現的，所以到清辨的時代爲止，中觀派並未積極地採取唯識思想，毋寧是清辨將瑜伽行派的眞理取作「前命題」而加以破斥㉑。但是之後唯識思想漸漸開始引入中觀派之中，站在中觀派的立場而企圖與唯識思想融合。這由寂護（Śāntarakṣita, Śāntirakṣita，西元七二五～七九〇年左右）及其弟子蓮華戒（Kamalaśīla）所達成㉒，而稱呼他們爲瑜伽行中觀派。寂護與蓮華戒是由西藏國王赤松德贊（Khri sroṅ lde brtsan，西元七五四一七九七年左右在位）迎請入藏，而確立西藏佛教的基礎。國王建立有名的桑耶寺（Bsam yas，西元七八七年完成），在這裡蓮華戒與中國的大乘和尙展開有關頓悟、漸悟的法論而有名。 (210)下

寂護、蓮華戒曾是那爛陀寺（Nālandā）的學僧，當時那爛陀寺中有密教學者蓮華生（Padmasambhava）。寂護向赤松德贊王推薦而詔請蓮華生入西藏，他在西元七七三年進入西藏，在西藏弘傳密教。

寂護與蓮華戒

如上所述，布頓說智藏（Jñānagarbha）、吉祥護（Śrīgupta）、寂護、蓮華戒、師子賢（Haribhadra）爲瑜伽行中觀派的人，但是他們作爲中觀派，似乎是屬於自立量的系統。克主傑稱智藏的《二諦分別論》（*Satyadvaya*，東北目錄三八八一，三八八二）、寂護的《中觀莊嚴論》（*Madhyamakālaṃkāra*）、蓮華戒的《中觀明論》（*Madhyamakāloka*，東北目錄三八八七）爲自立量的東方三論㉓。

㉑ 參考山口益《仏教に於ける無と有との對論》，本論第一部〈前分所破〉。

㉒ 關於寂護、蓮華戒的年代，參考：G. Tucci, *The tombs of the Tibetan Kings*, Roma, 1950: P. Deméville, *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952; G. Tucci, The debate of Bsam yas according to Tibetan sources, *Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma, 1958. 佐藤長《古代チベット史研究》下冊，一九五九年，頁五七九。山口瑞鳳〈チベット仏教〉（《講座東洋思想》五仏教思想Ⅰ，第五章，一九六七年，頁二三四以下）。中村元《初期ヴェーダーンタ哲學》，一九五〇年，頁一一三；同《ことばの形而上學》別冊〈增補訂正〉，一九五六年，頁四七三等。

㉓ F.D. Lessing and A. Wayman, ibid, p. 81. 長澤實導《大乘仏教瑜伽行思想の發展形態》，一九六九年，此書為智藏的年代、著作，特別是《二諦分別論》、《瑜伽修習道》及其他的研究。松本史朗〈Jñānagarbha の二諦說〉（《仏教學》五，一九七八年五月，頁一〇九以下）。

下(211) 寂護的《中觀莊嚴論》有自立量的教義，山口益博士也注意到了[204]。在本書中有偈頌（東北目錄三八八四）、寂護對此的自註（vṛttī，東北目錄三八八五）以及蓮華戒的詳註（pañjikā，東北目錄三八八六）。本書包含有詳註，重視《楞伽經》，承認外界是唯識，在勝義上說諸法是戲論寂滅、畢竟空，謀求瑜伽唯識與中觀思想的融合；本書在西藏特別受到重視。還有展現他的學識的作品有《攝眞實論》（*Tattvasaṃgrahakārikā*，攝眞實頌，東北目錄四二六六）。本書的梵本由三六四〇餘頌所成，全部分爲二十六章（藏譯三十一章），從中觀的立場來批判印度之諸哲學；即：

1. 自性（prakṛti）之考察
2. 自在神（īśvara）之考察
3. 俱（ubhaya，自性與自在神）之考察
4. 有自性論（svābhāvika-vāda）之考察
5. 聲梵（śabda-brahman，文典家）之考察
6. 士夫（吠陀與梵書的puruṣa）之考察
7. 我之考察 下(212)
   a. 正理派、勝論派之我
   b. 彌曼差派所執之我
   c. 數論派所執之我
   d. 空衣派所執之我
   e. 奧義書（不二一元派）所說之我
   f. 犢子部的補特伽羅說

---

[204] 山口益《般若思想史》，頁一七〇以下；同〈中觀莊嚴論の解讀序說」（《干潟博士古稀記念論文集》，一九七四年，頁四十三以下）。上山大峻〈中觀莊嚴論における教示方法について〉（《印仏研》八之二，頁一四六～一四七）；同〈シャーンタラクシタの二諦說〉（《印仏研》九之二，頁一二四～一二五）。

8. 常恆論（sthirabhāva）之考察
9. 業與果相屬之考察
10. 實句義之考察
11. 德句義之考察
12. 業句義之考察
13. 同句義之考察
14. 異句義之考察
15. 和合句義之考察
16. 聲之義（śabdārtha）之考察
17. 現量之考察
18. 比量之考察
19. 餘量之考察
20. 蓋然說（syādvāda）之考察
21. 三世實有之考察
22. 順世論之考察
23. 外界之考察
24. 天啓聖典（śruti）之考察
25. 以自己為量（svataḥ-prāmāṇya）之考察
26. 一切智者（sarvajña）之考察

(213)下

以上梵文分爲二十六章（藏譯三十一章），始於諸哲學學派思想的批判，而進行邏輯學的知識根據（量）的批判，唯識思想的批判，最後論證了佛陀是完全的智者（sarvajña）。本書有蓮華戒的詳註（pañjika，東北目錄四二六七），本頌與細疏，都有梵文原典⑳與藏譯。

還有，蓮華戒除了對寂護的作品做註釋外，也有《修習次第》（*Bhāvanākrama*，東北目錄三九一五～三九一七）。《修習次第》在藏譯中分作三部，其前編相當於漢譯的《廣釋菩提心論》四卷。還有這前編的一部份已由圖齊於西元一九三九年在西藏發現其梵文寫本，而於一九五八年附以

藏譯出版。第三編的梵本則在一九七一年出版[206]。本書是闡明從發菩提心起，到成佛爲止的修行次第的論書，而解說發菩提心、般若與方便、聞思修三慧、止與觀、煩惱、眞俗二諦、十地、佛地等。文中引用了許多經典，在瞭解後期佛教的修行道上是重要的文獻。

寂護、蓮華戒雖是中觀學派的學匠，但同時導入了唯識的思想，而謀求兩者的融合。他們的唯識說是「無相唯識說」（nirākāra-vijñānavāda），但是下(214) 同時也與經量部的思想、世親的《俱舍論》有密切的關係而受到注意。

智心髓集與覺賢

西藏大藏經中有當作提婆所作的《智心髓集》（*Jñānasārasamuccaya*，東北目錄三八五一），及覺賢（Bodhibhadra）對此作的註釋（東北目錄三八五二）。本書由內容上來看難以視爲提婆之作，而可視爲在清辨以後產生中觀瑜伽論諍的時代，由中觀派某人所作而歸於提婆的。對此作註釋的覺賢因爲引用了清辨、寂護，所以被視爲是之後的人[207]。根據山口益博士所說，本

---

⑳⑤ 梵本與蓮華戒的註合起來出版。Embar Krishnamacharya, *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla*, 2 vols, Baroda, 1926（G.O.S. Nos. 30, 31）; Swami D. Shastri, Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla, 2 vols, Varanasi, 1968. Ganganath Jha 的英譯：*G.O.S.* Nos. 80 & 83, Baroda, 1937, 1939. 日譯：竜山章真〈「實義要集、我論批判」の研究 —— 正理派・勝理派の章 ——〉（《日本仏教學協會年報》九，一九三六年）。中村元〈プルシャの考察〉、〈ウパニシャッド論者の想定するアートマンの考察〉（《初期ヴエーダーンタ哲學》，一九五〇年，頁三五〇 — 四〇三）。同〈真理綱要（Tattvasaṃgraha）のうちの「語ブラフマンの考察」の翻譯〉（《ことばの形而上學》，一九五六年，頁六十五～一一〇）。長澤實導〈タットワサングラハに於ける補特伽羅説の批判〉（《仏教研究》三之三，一九三九年五，六月，頁六十九以下）。渡邊照宏〈攝真實論序章の翻譯研究〉（《東洋學研究》二，一九六七年九月，頁十五以下）。伊原照蓮〈タットワサングラハに於けるアポーハ説について〉（《文化》一五之一，一九四一年一月）。服部正明〈真理綱要における我論批判〉（中村元編《自我と無我》，一九六三年，頁五一五以下）。川崎信定〈Tattvasaṃgraha に引用された sarvajña 批判說〉（《印仏研》一一之二，一九六三年三月，頁一七〇之一七一）。同〈法を知る人は存在するか —— Tattvasaṃgraha に於ける仏教・ミーマーンサー學派の論說〉（《平川彰博士還曆記念論集仏教における法の研究》，一九七五年，頁二六七以下）。

書雖是由三十八偈所成的小書，但是其中闡述「智心髓」之最上義，接著批判濕婆派、數論、奧義書及其他外學，在佛教內部則批判說一切有部、經量部、瑜伽行派之說，最後敘述中觀派之所宗，繼而將中觀的實踐以聞思修三慧爲中心來說明。本書加上覺賢的註釋，不只是後代中觀派的思想，在了知當時各學派思想上也有重要的價值。特別是在覺賢的註釋中，敘述了瑜伽行派的學派傳承，說到有以無著爲始的無相（nirākāra）唯識派，與以陳那爲始的有相（sākāra）唯識派，而受到矚目⑳⑧。

同樣歸於提婆的論書，有《心障清淨論》（*Cittaviśuddhiprakaraṇa*），但本書也是後代的論書，是基於中觀思想而宣說密教的⑳⑨。其中如來藏的思想受到認可，而視爲是屬於無相唯識的系統。 (215)下

師子賢

克主傑所舉的瑜伽行中觀派傳承中，有師子賢（Haribhadra，西元八〇〇年左右）。他對彌勒的《現觀莊嚴論》作了註釋，亦即將《八千頌般若經》套入《現觀莊嚴論》的科判章節而進行註釋，在論偈的註釋中配合《般若經》，於註釋中加以利用。這有大註《八千頌般若解說．現觀莊嚴明》

⑳⑥ G. Tucci, The contents of the first Bhāvanākrama, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary (*Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma, 1958, p.157ff.) ; Third Bhāvanākrama (*minor Buddhist Texts*, Part III ， Roma, 1971) . 芳村修基〈Tibetan Buddhistology——The Tibetan Text of Bhāvanākrama〉(《竜谷大學論集》三四六，一九五三年九月)。同〈カマラシーラの修習次第〉(《仏教學研究》八、九)。同《インド大乘仏教思想研究 —— カマラシーラの思想——》，一九七四年。還有關於蓮華戒的《中觀明論》(*Mādhyamakāloka*)，參考江島惠教〈Kamalaśīla の無自性論証〉(《東方學》四一，一九七一年三月)。此文闡明蓮華戒對於無自性論證，接受清辨的方法的同時，也採用在此之後由法稱所確立的佛教邏輯學的方法。

⑳⑦ 山口益〈聖提婆に帰せられたる中觀論書〉(《中觀仏教論考》，頁二六一以下)。Katsumi Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses* (*Sthirasiddhidūṣaṇa*) *et la preuve de la momentanéité des choses* (*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*) , Paris, 976, pp. 183-311.

⑳⑧ 山口益，同上，頁三〇八。

⑳⑨ 山田竜城〈心障清淨論〉(梵文、藏文、日譯，《文化》三之八，一九二六年八月)。山口益《般若思想史》，頁一九七以下。

(*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-vyākhyā-Abhisamayālaṃkārālokā*,東北目錄三七九一),與小註《名爲現觀莊嚴之般若波羅蜜多優波提舍論之註》(*Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśaśāstravṛtti*,東北目錄三七九三)。前者《光明註》有梵本與藏譯,梵本與《八千頌般若經》編成會本出版⑩,而有荻原雲來的部份日譯,小註唯有藏譯。這是將前者除去《般若經》經文,只抽出論釋的部份,抄出而編輯的,其日譯及原典已經出版⑪。

師子賢傳爲解脫軍(Vimuktisena)的弟子,因爲傳說是波羅王朝的達摩波羅王時代的人,所以大約是西元八〇〇年左右的人⑫。他曾住在三峰寺(Trikūṭaka-vihāra),但是其經歷不明。他在本書中完全依據彌勒的《現觀莊嚴論》,所以在這點上是瑜伽行派的人,不過他在註釋中導入了般若中觀的思想,據此則似乎有把他包含在瑜伽行中觀派傳承的理由,但是他的唯識說是無相唯識的系統⑬;他的學問給予西藏佛教很大的影響。

下(216)

還有在師子賢的《光明註》中敘述了由無著、世親、解脫軍等著作了彌勒之論的註釋。其中解脫軍有對彌勒的《現觀莊嚴論》的註釋,亦即有《二萬五千頌般若波羅蜜多之優波提舍論之現觀莊嚴論頌評釋》(*Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkārakārikā-vārttika*)。這是將《現觀莊嚴論》套入《大品般若經》而註釋的,此書有藏譯(東北目錄三七八七,北京五一八五),梵本由圖齊發現於尼泊爾,第一章已由C. Pensa出版⑭。因爲在師子賢的《光明註》中舉出兩位解脫軍,最初的解脫軍著述了「註」,其次的解脫軍著述了「評釋」,所以本書的

⑩ U. Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, Tokyo, 1932-35; *Ālokā* 的出版有:G. Tucci, *G.O.S.* No. 62, vol. I, Baroda, 1934 ; P.L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts* No. 4, Darbhanga, 1960, p. 267ff.《荻原雲來文集》,頁三一一以下、頁六九四以下。

⑪ 真野竜海《現觀莊嚴論の研究》,一九七二年。Hirofusa Amano, A Study on The *Abhisamayālaṃkāra-Kārikā-Śāstra-vṛtti*, 1975。

⑫ 參考 Vaidya, ibid. Introduction p. XIV。

⑬ 山口益《般若思想史》,頁一七四以下。

⑭ Corrado Pensa, *L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena, Primo Abhisamaya, Serie Orientale Roma* XXXVII, Roma, 1967.

「註」，似乎是前一位解脫軍之作；這位解脫軍大概不是師子賢直接之師。

還有，由健代淵應師公布出版了另外一部《現觀莊嚴論註》（*Abhisamayālaṃkāraśāstraṭīkā*）的梵本及其日譯[215]。這是《現觀莊嚴論》第八章〈法身章〉的註釋，作者是佛吉祥智（Buddhaśrījñāna）。同樣也有藏譯（東北目錄三八〇〇，藏譯是全譯）。根據健代師所說，佛吉祥智的註釋因為專依師子賢，所以他似乎是師子賢以後的人。

在十世紀末隨應破派中出現了智生慧，他對寂天的《入菩提行論》作註 (217)下 釋，但之後的隨應破派傳承不明。中觀瑜伽行派的系統中，有活躍於十世紀末的寶寂。他是超岩寺的代表性學者，著有《般若波羅蜜多論》（東北目錄四〇七九，*Prajñāpāramitopadeśa*）、《中觀莊嚴論》（*Madhyamakālaṃkāropadeśa*，東北目錄四〇八五）[216]等，展開統一中觀與瑜伽的理論。他的立場為同樣是超岩寺的學僧智吉祥友（Jñānaśrimitra，活躍於西元九八〇～一〇三〇年）所批判。智吉祥友立於經量瑜伽行派的立場，他的弟子有著名的邏輯學者寶稱（Ratnakirti）。相對地，闡明中觀派立場的有阿底峽（Atiśa, Diamkaraśrijñāna）；他雖是超岩寺的僧首，但受西藏國王智光（Ye shes 'od）迎請，於西元一〇四二年左右入於西藏，為西藏佛教的再興而活躍。他作為密教僧雖也是有名的，但是在顯教方面留下許多著作。阿底峽在其主著《菩提道燈》（*Bodhipathapradīpa*，東北目錄三九四七、北京五三四三）、其自註《菩提道燈細疏》（*Bodhipathapradīpa-pañjikā*，東北目錄三九四八，北京五三四四）等，以「離一多性」等四大理由證明了《中論》的無自性。已有指出他的無自性論證與蓮華戒的《中觀明》（*Madhyamakāloka*，東北目錄三八八七）的「五論證」或在《中觀寶燈》（東北目錄三八五四）、 (218)下

---

[215] 健代淵應《*Abhisamayālamkāraśāstraṭīkā* の研究》，一九七三年。

[216] 參考早島理〈ラトナーカラシャーンティの菩薩道 ── Prajñāpāramitopadeśa における ──〉（《印仏研》二五之二，頁九四四以下）。沖和史〈ラトナーカラシャーンティの有形象說批判〉（《印仏研》二五之二，頁九四〇以下）。早島理〈Ratnākaraśānti の中道思想 ── Madhyamālaṃkāropadeśa における ──〉（《印仏研》二六之二，頁一〇一二以下）。

《攝中觀義》（東北目錄三八五七）中所說的「四論證」有關係，據此可認爲阿底峽曾要整理蓮華戒以後無自性的論證形式㉑⑦。但是阿底峽在中觀思想中，可以視爲屬於隨應破派的系統。

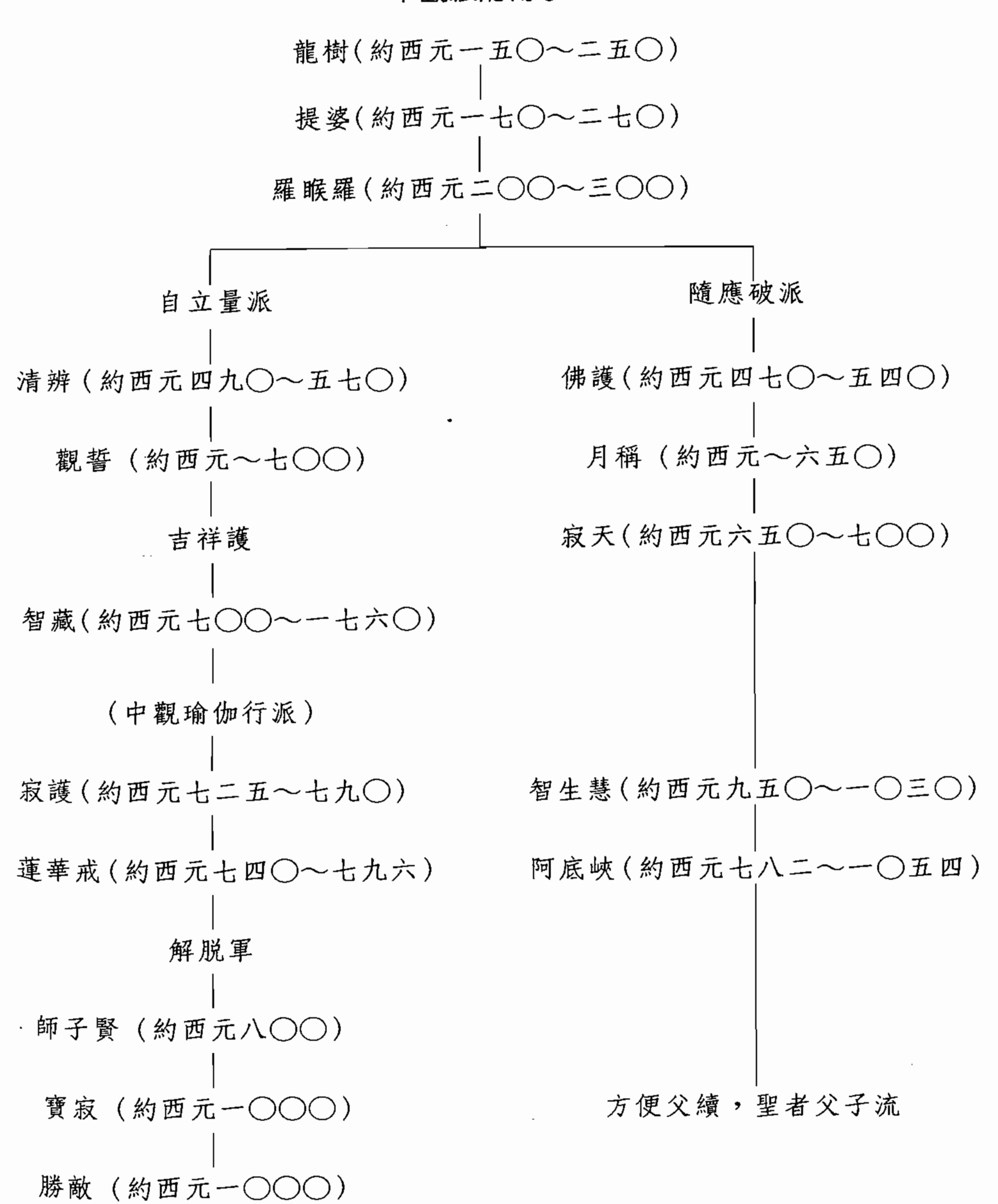
阿底峽身爲密教僧也是著名的，特別是以「無上瑜伽」的般若・母續系統的學僧而有名，但是也繼承方便・父續的系統。在八世紀成立的《秘密集會續》是方便父續的代表聖典，奉持此續的流派之中，智句（Jñanapada）流與聖者父子流是有名的。一如原本在密教中所說的「阿字本不生」般，其基礎有空的思想，將這點特別明確闡明的是聖者父子流。聖者父子流約略在十世紀形成，但是此流派的重要著作是假托龍樹、提婆、月稱、龍智等中觀派的學匠而作的；視龍樹與其弟子提婆、龍智爲父子，而稱此學派爲聖者父子流。從著作假托龍樹、提婆、月稱等來看，也可以察知此學派中重視空的思想。因爲密教是立於即身成佛的立場，所以以自性清淨心（prabhāsvara）爲中心而建構教理，但由於同時基於空的思想而得以說「迷悟不二」的即身成佛，因此中觀派的學系也隨密教的隆盛而一起消解在其中。

㉑⑦ 江島惠教〈Atiśa の無自性論証〉（《印佛研》一九之一，一九七〇年，頁四五一～四四五）。

以上的中觀派傳承列表如下：

(219)下

中觀派的傳承

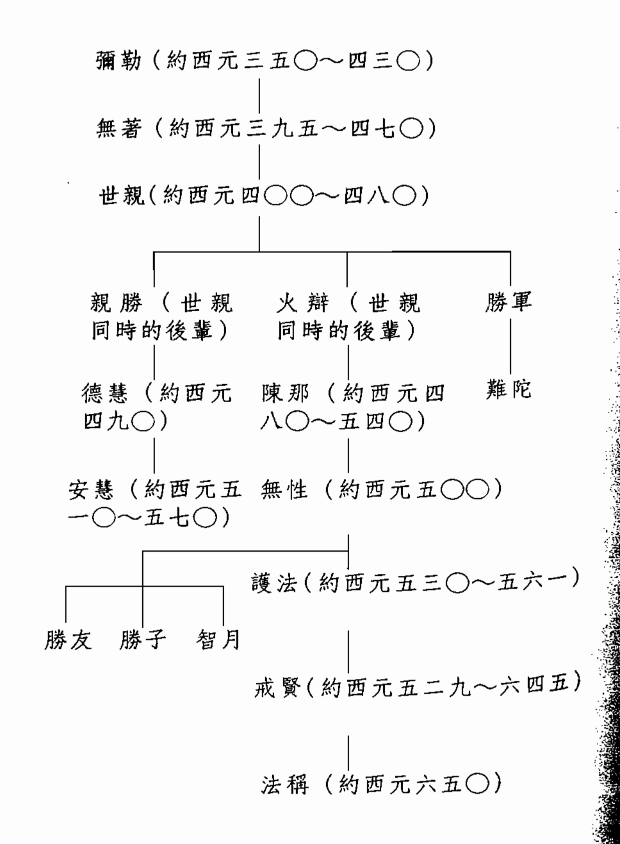


第八節　瑜伽行派的發展

瑜伽行派論師的年代

在第四節檢討了瑜伽行派諸論師的年代，考慮各家說法而推測出的年代如下：

瑜伽行派的傳承



菩提流支

勒那摩提（五〇八年來華）

真諦（西元四九九～五六九，五四六年來華）

玄奘（西元六〇〇～六六四，六三四年到達那爛陀寺）

義淨（西元六四五～七一三，六七一年到印度）

關於彌勒、無著、世親的年代已在第四節加以檢討了，而關於陳那的年代早就由宇井博士推定爲西元四〇〇～四八〇年左右㉘，但是最近有關陳那的研究大有進展，他的年代已被訂正。根據這些，他的年代定爲西元四八〇～五四〇年左右才妥當⑲。其次，安慧的年代由宇井博士推定爲西元四七〇～五五〇年左右⑳，但由於之後研究的進展，佛勞華納的西元五一〇～五七〇年說是較妥當的。列維研究伐臘毘王朝的碑文，闡明安慧與此王朝的密軍王是同時代，而成爲決定安慧年代的重要根據（參考原書下冊頁十三）。還有根據最近的研究，也已證實清辨、安慧、護法是同時代㉑。因爲這樣的理由，所以佛勞華納所立的「安慧於西元五一〇～五七〇年在世」說才受到支持。

但是將安慧放在這個年代，他就比眞諦（西元四九九一五六九年）還晚。因爲一般是認爲作眞諦繼承安慧的思想而傳到中國，兩者的年代互換的話，從唯識思想的展開上來看，有重大的意義。在以上的年代論中，眞諦於

㉘ 宇井伯壽《印度哲學研究》第五，頁一四二，及其他。

⑲ 服部正明〈ディグナーガ及びその周邊の年代 —— 附《三時考察》和譯 ——〉(《塚本博士頌壽記念・仏教史學論集》，一九六一年，橫排頁七十九以下)。服部教授闡明了陳那的《三時之考察》(東北目錄四二〇七）是基於伐致阿利（Bhartṛhari）的 *Vākyapadīya* 所成的，而證明陳那是伐致阿利的後輩。伐致阿利由中村元博士推定為西元四五〇～五〇〇年左右的人（《ヴェーダーンタ哲學の發展》，一九五五年，頁三十三），所以陳那是在此之後的人。服部教授在此論文中，雖然推定陳那的年代為西元四七〇～五三〇年，但後來贊成 Frauwallner 所定的西元四八〇～五四〇年之說。M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, 1968, p. 4; E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, *WZKSO*, V, 1961. 金倉円照《インドの自然哲學》，一九七一年，頁四〇。

⑳ 宇井伯壽《印度哲學研究》第五，頁一七六。中村元《インド思想史》第二版，一九六八年，頁二一〇，也是根據這個。

㉑ 列維研究伐臘毘（Valabhi）王朝的諸碑文，而證明了安慧（Sthiramati）與同王朝的密軍王（Guhasena）是同時代的人，這件事由中村元博士在〈因明に及ぼした空觀の影響〉(《仏教の根本真理》，一九五六年，頁三四〇）提到了。而 Frauwallner 更基於列維的研究，定安慧的年代為西元五一〇～五七〇年（註 ⑲論文）。梶山雄一教授支持此說，還注意到在安慧的《大乘中觀釋論》、清辨的《般若燈論釋》及觀誓的疏、護法的《大乘廣百論釋論》之中互相引用互相批判的情形，據此而論證這三者是同時代的人（〈清弁・安慧・護法〉，《密教文化》六四、六五，頁一五八）。確認了清辨西元四八〇～五七〇年、安慧西元五一〇～五七〇年、護法五三〇～五六一年的年代。

西元五四六年四十七歲時來到中國，所以那時安慧約是三十六歲，因此若視安慧在三十歲左右思想完成，兩者之間似乎可能有關連。或者安慧的歿年同前，而其生年提前來看，作西元四九〇年左右出生也是有可能的。在這情形下，眞諦來中國時，安慧則是五十六歲左右。但是以爲眞諦繼承安慧的思想，是從兩者思想的類似性來看，在文獻上似乎並未發現眞諦受到安慧影響的證據。在眞諦的翻譯之中，似乎沒包含安慧的著作。眞諦譯出許多陳那的著作，也譯出德慧（西元？四九〇年左右）的《隨相論》。但是宇井博士似乎並不認爲這是德慧的著作 ㉒不過總之這表示眞諦知道德慧的名字，所以陳那、德慧是眞諦的前輩。相對地安慧的著作傳譯到中國，是到唐代的玄奘、地婆訶羅才開始。所以從著作的譯出年代來看，也似乎沒有非視安慧爲眞諦的前輩不可的理由。眞諦是優禪尼國出身的，但是德慧、安慧也活躍於伐臘毘時代。恐怕伐臘毘的唯識說是重視空思想的「無相唯識」（德慧與安慧都對《中論》寫了註釋），而與那爛陀學派的陳那、無性、護法系統重視理世俗的「有相唯識」的立場不同。因此安慧與眞諦思想的類似性，可以以兩者屬於相同學派來理解，並不一定有必要認爲眞諦繼承安慧之教。

下(229)

不過成爲問題的，是菩提流支所譯的《寶積經論》四卷。此論在藏譯（東北目錄四〇〇九，北京五五一〇）作者是作安慧，漢藏譯都是〈普明菩薩會〉的註釋，可以認爲是同本，但是在漢譯中缺作者。如果藏譯的安慧作是正確的話，因爲這是在西元五〇八年左右漢譯的，安慧的在世年代則似乎在西元五〇〇年以前。不過漢譯中缺作者，多羅那他的西藏佛教史也說世親對《寶積經》寫了註釋，而安慧方面則未發現（如宇井所說，以安慧的年代爲四七〇—五五〇年左右的推定來看，西元五〇八年譯出似乎也是不合理的）。於五〇八年譯出安慧的著作，因爲安慧的年代向前推得太早的緣故，所以應視此爲藏譯之誤㉓。

下(230)

㉒ 宇井伯壽〈眞諦三藏伝の研究〉(《印度哲學研究》第六，一九三〇年，頁九十六)。類似於《隨相論》書名的註釋《阿毘達磨俱舍註相隨順》(*Abhidharmakoṣa-ṭīkā-lakṣanānusāriṇī-nāma*，東北目錄四〇九三、四〇九六）有藏譯，是滿增（Pūrṇavardhana）所作。宇井博士之所以否定漢譯《隨相論》是德慧作的，是因為漢譯《隨相論》與此藏譯不合，但以為漢譯與藏譯不妨看作完全是別本。

根據窺基的《成唯識論述記》卷一（T 43.231c），德慧是安慧之師，親勝、火辯與世親是同時代的晚輩。但是陳那、德慧似乎並不是世親的直傳弟子，世親的直接弟子不明。

世親是傳承多方學說的人，除爲主的唯識說之外，在如來藏思想、《十地經論》、《法華經》、淨土等方面留也下了基本的著作。這些在北魏時由菩提流支、勒那摩提（Ratnamati，西元五〇八年來華）、佛陀扇多（Buddhaśānta，西元五一一年來華）等傳譯到中國來。特別是由他們譯出《十地經論》，而在中國成立了地論宗，但是菩提流支與勒那摩提意見不合，而分別譯出。菩提流支的門人有道寵，與地論宗的相州北道派；勒那摩提的弟子有慧光，成了地論宗相州南道之祖。之後眞諦於西元五四六年到達中國南方，翻譯了《攝大乘論》，成爲攝論宗之祖。道寵法系的北道派後來流入此攝論宗，南道派則成爲後世華嚴宗成立的一個要素。

世親的思想在緊接其後來到中國的論師們之間也有解釋上的差異。根據《成唯識論述記》卷一（T 43.231c），註釋了世親的《唯識三十頌》的人有「十大論師」。這些論師是護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辯、勝友、勝子、智月十位。其中，親勝、火辯與世親是同時代的後輩，德慧是安慧之師，淨月與安慧是同時代的人，勝友、勝子與智月是護法的弟子，難陀傳承勝軍，所以似乎是不同法系的人。雖然說是十大論師，但並非是同時代的人，而分爲三個系統。一是陳那 —— 無性 —— 護法的系統，這個系統的教理由玄奘傳譯到中國來，而發展爲法相宗。對此，德慧 —— 安慧系統的教理則由眞諦傳到中國，產生攝論宗。勝軍、難陀的系統不明。

(231)下

因爲十大論師中並未包含陳那，所以他應沒有對《唯識三十頌》作註釋。但是他有關唯識說的主張屢屢爲《成唯識論》所引用，關於所謂「識之

㉓ 參考服部正明〈ディグナーガ及びその周邊の年代 —— 附《三時考察》和譯 —— 〉（《塚本博士頌壽記念．仏教史學論集》，一九六一年，橫排頁八十三以下）。還有宇井博士說《寶積經論》為《瑜伽論》卷七十九所引用，並解釋了該論的十六種相及十九喻（《寶性論研究》頁九十六）。若這是正確的，則《寶積經論》似是無著以前成立的。

四分說」，「安難陳護，一二三四」也很有名。關於識，說安慧是自體分的一分說，難陀是見分、相分的二分說，陳那立了見分、相分、自證分的三分說，而護法更加上證自證分而立了四分說。漢譯的《成唯識論》十卷，傳說是「參糅」這十大論師之釋所成的，但是實際上似乎是以護法之釋爲中心，而參照其他註釋進行翻譯的㉔。

下(232)

有相唯識派與無相唯識派

於《智心髓集》施以註釋的覺賢（Bodhibhadra），關連到瑜伽行派的說明，傳述瑜伽行派有有相（sākāra）唯識派與無相（nirakāra）唯識派㉕。有相唯識是由陳那新創，而由法稱完成的唯識說，主張行相（ākāra）是依他起。無相派敘述道，無著等所說的是，行相是遍計所執性。還有在清辨、月稱以後所著的《中觀寶燈論》中也有論述到對有相唯識、無相唯識的批判，而同時在從寂護、蓮華戒以下，到解脫護的邏輯學者之間，也是重要的問題㉖。

有相唯識是認爲「行相」內在於依他起性的識本身之中的主張。在以爲沒有外界而成立認識的唯識說裡，認識成立的根據非在識本身不可。行相一如所謂「識顯現爲境之相」㉗，是作爲認識內容的紅、藍等色或形、聲、香、寒、暖等構成認識的要素。如果是外界實在論，認識上採取臨摹說，可以解釋作，識宛如鏡子映照出外界般來認識外界。此時鏡子沒有擁有任何的形相，但是映照出外界，於鏡面顯現出赤、青等色。此赤、青等是在外物，並非本來在鏡子中有的。若是如此的外界實在論者（外境有論，說一切有部等），則識可以是無行相，但是唯識論者不能承認無行相的識。認爲使外界

㉔ 參考勝又俊教《仏教における心識說の研究》，一九六一年，頁九以下。

㉕ 山口益〈聖提婆に帰せられたの中觀論書〉（《中觀仏教論考》，頁三〇八）；同《般若思想史》，頁一六〇以下。

㉖ 山口益〈中觀派における中觀說の綱要書〉（《山口益仏教學文集》上，頁二九二以下）。Y. Kajiyama, Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the Yogācāra school: some materials（*Journal of Indian and Buddhist Studies*, 14-1, 1965）.

㉗ 註㉕所引《中觀仏教論考》，頁三〇九。

的認識成立的形相都具備於識之中，則成爲有相唯識說的主張。

不過以爲在識之中行相是本有的時候，就無法從識除去行相了。特別是在 (233)下 凡夫的認識中，認識本身受迷妄所染。以爲如此的認識之行相是依他起（緣起性的實在），是本有於識之中的，則似乎變成無法由此識轉迷得悟了。於此不取有相唯識說，而說無相唯識（nirākāra-vijñānavāda），主張識的行相（認識內容之相）是遍計所執性，那是如眼翳者所見的頭髮（眼前恍惚閃爍的東西）般沒有實體之物，是有產生如此之說的理由。理解唯識說的究極爲「境識俱泯」的立場，因爲唯有依滅去識的行相才得以達成，所以這個立場成爲無相唯識說似乎是極爲自然的。所以認爲無著、世親等古唯識是無相唯識，是有理由的；一般以爲此境識俱泯的無相唯識爲安慧、眞諦所繼承下來。

但是如無相唯識般，以認識的內容是虛妄的，即是現實的認識（識）都是虛妄的，所以有導致無法承認眞實智自此生起的理由之虞。對於這個非難，無相唯識者主張識的自證（svasaṃvid）而避免了這個難題。亦即以爲凡夫的認識活動於迷妄中，但是其識之本性是自證的，空卻了識作用的迷妄性時，就實現了轉識得智，佛智即成立。以爲即使現實的識是如何地迷妄，因爲其本性是自證的，所以轉識得智是可能的。

此無相唯識似乎是唯識說的正統，但是陳那新主張有相唯識說，似乎是陳那偏向於因明學的緣故。因明學爲了要成爲可能，在論辯的對方和自己的 (234)下 意識中，非有共通性（共許）不可。對現代的邏輯學來說，其共通性似乎是理性。但是我們的理性是由直觀而知的，對方持有怎樣的理性，並無法直接得知，這與不知狗、貓擁有怎樣的心是一樣的。我們只是各自知道自己的理性而已，因此若想立於唯識說而要樹立邏輯學的學說體系的話，則似乎非以識，尤其是第六意識中與他人具備著共通性爲前提不可。於此陳那提倡有相唯識，主張行相是依他起，似乎是有理由的。因此陳那主張「六識說」而不立八識說，將阿賴耶識、末那識的作用分配於六識之中說明。陳那以這樣的立場，來闡述唯識說。陳那沒有對世親的《唯識三十頌》作註釋，傳說是因爲立於六識說之故。但是不承認阿賴耶識，唯識說果能成立嗎？還有在六識說中，陳那如何組織唯識說，似乎尚有疑問[228]。

玄奘所傳的護法的唯識說，是基於阿賴耶識之說建立八識。而且護法繼承陳那，立於有相唯識說的立場。但是同時他並未立於陳那的六識說，而立於八識說，大成阿賴耶識，在這點也可看到他有綜合了無著、世親的古說與陳那的新宗義的偉大地方㉙。

在有相唯識說中的認識之客觀性，表現於將識的作用當作「量」下(235)（pramāṇa，認識根據）與「量果」（pramāṇa-phala）來掌握上。在《中觀寶燈論》裡，說這是在識中有推理（anumāna，比量）的作用，而作爲其認識作用結果的「認識之對象」是量果㉚。陳那以有相說（sākāravijñāna-vāda）的立場，而說量與量果一致，這在服部正明教授的《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）解說中也論述到㉛。亦即在認識（識）中，赤、青等的行相（識之行相），是認識的內容（所量，prameya），因此那是認識的對象（境）。所以識在那樣的行相下顯現，是指因爲所量的行相是由識所把握的，所以識即是能量，而且那裡有所謂的識認識了對象的自覺（自證）；這自證即爲量果。

以唯識說而言，認識的對象（viṣaya，境），不過是以境的狀態顯現出來的識（識的相分），而有要掌握其相分的狀態的識（見分），這表示識分裂爲見分與相分。但是僅以見分相分，無法完成認識。在此之上還伴有認識了對象的自覺（viṣayādhigati，對象之理解）。認識如果沒有達到這裡，就變成「視而不見，聽而不聞」般的認識了；這是雖有量（認識作用），但沒有達到量果。在完整的認識上，是有認識，而且有已經認識到了的自覺。如果沒有這個自覺，就不會作爲記憶留下來。以上所說，是在識之中有見分、相分、自證分的「三分說」，是陳那獨特的主張。

㉘ 參考宇井伯壽《陳那著作の研究》，一九五八年，頁四。

㉙ 參考山口益《中觀仏教論考》，頁三一〇。

㉚ 同上，《山口益仏教學文集》上，頁二九三。

㉛ M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, 1968, p. 98.

唯識說中說，此三分不只是識，而且是在於各個心所法。這三分說出自陳那《集量論》，是有名的。根據藏譯的《集量論》，三分還原成梵語如下；亦即可以認爲說，相分是 viṣayābhāsa ，見分是 svābhāsa ，自證分是 svasaṃvitti ㉜。在漢譯中也譯作所取分（grāhya-aṃśa）、能取分（grāhaka-aṃśa）、自證分等，《正理雷苞》（*Nyāya-mañjarī*）中所引用的《集量論》梵文偈文中，似乎是作 ābhāsa（似現＝相分）、grāhakākāra（能取行相）、saṃvitti（自證）㉝ 。「見分、相分」等譯語，是在護法的《成唯識論》中玄奘所譯的，然而陳那《集量論》的原文似乎與這些不同。不過識分化爲主觀的部份與客觀的部份，而且其識體是自證分的思想，似乎已經存在於《攝大乘論》中㉞。 (236)下

以上的三分，在護法《成唯識論》的系統中，全部視爲是依他起性。亦即對於當作識的主觀的作用，當作客觀的作用，當作識的本性的認識性（自證），承認其各個的獨立存在性。但是也有說在陳那的《觀所緣論》中，視見相二分爲遍計所執性㉟。若果如此，他的立場與無相唯識派基本上也是不同的。亦即主客對立的認識活動，是迷妄的，是應該空的。遠離此迷而滅卻主客的對立，沒有對於對象的執著之認識，作爲自證(svasaṃvitti, svasaṃvedana）的認識是眞實的，如此則與所謂的識之一分說（自證分，安慧之說）不同。

陳那的有相唯識思想，由法稱（Dharmakirti）所繼承㊱。因爲法稱也是邏輯學者，所以採取了和陳那相同的立場，所以有相唯識派（Sākāravijñānavādin）的法系就成爲陳那、護法、法稱相繼承的關係。相對地無相唯識派（Nirākāravijñānavādin），則是無著、世親、德慧、安慧的順序。 (237)下

瑜伽行派的此二學派，在西藏稱爲聖教隨順派（Āgamānusāriṇo Vijñānavādinaḥ）與正理隨順派（Nyāyānusāriṇo Vijñānavādinaḥ）㊲ 。前者

㉜ M. Hattori, ibid, p. 28.
㉝ M. Hattori, ibid, p. 107.
㉞ 佐佐木月樵《攝大乘論チベット譯》，五十二，〈相分 rgyu-mthan ，見分 lta-ba〉。
㉟ 參考宇井伯壽〈陳那の三分說〉(《陳那著作の研究》，頁三三六以下)。
㊱ M. Hattori, ibid, p. 98.

是無著的系統，後者是陳那的系統。

陳那

陳那（Dignāga, Diṅnāga，西元四八〇～五四〇年左右），譯作域龍，尊稱爲大域龍。傳說著作也有很多，但是散逸的不少。義淨舉出「陳那八論」㉘如下：《觀三世論》（*Trikālaparīkṣā*，東北目錄四二〇七，漢譯缺）；《觀總相論》（*Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā*，義淨譯一卷，藏譯缺）；《觀境論》（*Ālambanaparīkṣā*，東北目錄四二〇五、四二〇六，《無相思塵論》一卷、《觀所緣論》一卷）；《因門論》（梵、藏、漢俱缺）；《似因門論》（梵、藏、漢俱缺）；《理門論》（*Nyāyamukha*，《因明正理門論》，玄奘譯、義淨譯）；《取事施設論》（*Upādāyaprajñaptiprakaraṇa*，義淨譯，《取因假設論》，藏譯缺）；《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*，東北目錄四二〇三，下(238) 四二〇四，漢譯缺）。

這些主要是舉出陳那因明學作品，他的著作還不只如此。服部正明教授指出陳那的著作有二十二種㉙，其中陳那因明學的主著是《集量論》。《集量論》的漢譯雖然由義淨譯出，但是散逸了，藏譯現存（《集量論》及陳那的自註），基於藏譯而進行了英譯、日譯及其詳細的研究㊵。《因明正理門論》（理門論）唯有漢譯（玄奘譯、義淨譯各一卷），本書是簡單歸納陳那邏輯學的作品㊶。陳那在這些書裡把從世親所繼承來的「因之三相」說，以九句因賦予基礎，大成新因明。

㉗ E. Obermiller, The sublime science of the great vehicle to salvation being a manual of Buddhist monism, *Acta Orientalia* IX, 1931, p.99.

㉘ 《南海寄歸內法傳》卷四，T 54.230a。

㉙ M. Hattori, ibid, pp. 6-10; E. Frauwallner, Dignāga sein Werk und seine Entwicklung, *WZKSO.*, Bd. III, S. 84 ff. 1959.

㊵ M. Hattori, ibid. 北川秀則《インド古典論理學の研究》，一九六五年三月。《集量論》分為六章，第一現量品與第五觀離品處理認識論，第二為自比量品、第三為他比量品、第四觀喻似喻品、第六觀過類品則處理與狹義因明學有關的問題。服部的英譯是第一章，北川氏的日譯包含第二、第三、第四、第六章前段的翻譯。武邑尚邦《仏教論理學の研究》，一九六八年。

在他的著作中《取因假設論》、《無相思塵論》(觀所緣論)、《解捲論》(掌中論)、《入瑜伽論》(*Yogāvatāra*)等，論述了唯識說。《解捲論》雖不包含於義淨的八論之中，但是有漢譯(眞諦譯、義淨譯《掌中論》)及藏譯(東北目錄三八四四，三八四五，三八四九，不過藏譯是作提婆的著作)㉔②。《取因假設論》闡明，在常識上認爲是有的，是假說；而世俗諦有不外是由識所表現的，在勝義諦上並不是有。《觀所緣論》則闡明認識的對象不外是識的表現，有護法的註釋。《解捲論》則是基於《攝大乘論》的蛇繩譬喻而說三界唯假名的作品，《入瑜伽論》是闡明實踐的論書。還有陳那的唯識思想，在《八千頌般若經》的註釋《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》(*Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*)㉔③中也可見到，還有識的三分說也出現在《集量論》中。

陳那《三時之考察》(*Trikālaparīkṣā*，東北目錄四二〇七，觀三世論，漢譯缺)有藏譯，其日譯已如前述㉔④。陳那更有《俱舍論》的註釋《阿毘達磨俱舍註要義燈》(*Abhidharmakośa-vṛtti-marmadīpa*，東北目錄四〇九五)，還有以《雜讚》(*Miśraka-stotra*)爲始的二、三讚頌。 (239)下

如上所述，陳那的著作廣及多方，但主要是因明學。因之三相說雖然在陳那以前已經存在，但是陳那將此依九句因而闡明同品、異品的邏輯學上的

㉔① 有宇井博士詳細的研究。參考宇井伯壽〈因明正理門論解說〉(《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁五〇七以下)。有 Tucci 的英譯，G. Tucci, *The Nyāyamukha of Dignāga, being the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan materials* (*Materialien zur Kunde des Buddhismus, xv*) Heidelberg, 1930.

㉔② 宇井伯壽《陳那著作の研究》中，有《觀所緣論》、《解捲論》、《取因假設論》等解讀研究。在北川秀則前引書的 Appendix A 中，有《取因假設論》的 abridged translation。還有在《觀所緣論》(*Ālambanaparīkṣā*)中，由山口益博士從藏譯添加了調伏天的釋疏而進行了〈原典解釋〉，也列有由藏譯所作的梵文還原(《世親唯識の原典解明》，一九五三年，頁四〇九以下)，也有 E. Frauwallner 的德譯。服部正明前引書，頁八。

㉔③ 在宇井伯壽《陳那著作の研究》頁二三五以下有解讀。還有梵文原典 *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* 與藏譯一起由 G. Tucci 公布出版。G. Tucci, Minor Buddhist texts on the Prajñāpāramitā: the Prajñāpāramitāpiṇḍārtha, *JRAS*, 1947, pp. 53-75; P.L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts* 4, p. 233 ff., Darbhanga, 1960.

㉔④ 參考註㉑⑨。

關係，在此之上樹立因之三相說。因此把向來比論式的因明，改為演繹式的論證。於此有理由稱陳那的邏輯學為「新因明」，因此即使是佛教以外的學派，只要研究邏輯學，沒有不受陳那影響的。以邏輯學為專長的正理學派，甚至背離傳統主張，而到採用新因明的程度。此陳那的新因明，由於法稱而更得到發展，成為精緻的學問。

護法

在陳那之後有無性（Asvabhāva，西元五〇〇年）。無性殘留有《攝大乘論釋》（玄奘譯十卷，藏譯東北目錄四〇五一），其中引用了陳那《解捲論》的一偈，所以可知他是陳那以後的人。在他的《攝大乘論釋》中，要立與四煩惱相應的染污意為末那識，或以存在論來看三性說，將見相二分視為依他起性，認為種子有本有與新熏等，有頗為接近護法之說的主張；因此無性之說被解釋成是由護法所繼承發展的。

下(240)

護法（Dharmapāla，西元五三〇～五六一年）是南印度出身，年輕時即已成為那爛陀寺的僧首，二十九歲時退隱，住於佛陀伽耶的菩提樹伽藍，三十二歲去世。根據慈恩的《唯識樞要》（T 43.608a-b），說護法退隱於菩提樹邊後造了《成唯識論》㉔⑤，而將此書託給平常供養他的篤信者玄鑒居士。因為玄奘懇切地請求，所以居士就將此書與《五蘊論釋》一起送給玄奘，所以《成唯識論》是護法接近入寂之年的作品，不過護法的《五蘊論釋》並未譯出。護法的著作有註釋提婆《四百論》後半二百偈的《大乘廣百論釋論》十卷、註釋世親《唯識二十論》的《成唯識寶生論》五卷（以上是玄奘譯）、註釋陳那《觀所緣論》的《觀所緣論釋》一卷（義淨譯）等。這些唯傳漢譯，藏譯中只不過有從漢譯重譯的《大乘百法明門論》（東北目錄四〇六三），而將作者當作「世親或護法」。

護法的唯識說一般是立於「道理世俗諦」（理世俗）立場的唯識，這是

㉔⑤ 《成唯識論》的漢英對照英譯是：Wei Tat（韋達），*Ch'eng Wei-Shih Lun, Doctrine of Mere-Consiousness*, Hong Kong, 1973.

將問題從定義上來明確說明的立場。因此即使說「不一不異」，「不一」（多、現象、時間、法之相）與「不異」（一、本質、永遠、法之性）也分離而成了所謂「性相別體」之說，連續面是薄弱的。雖然法相（現象世界）的說明變得微細，但卻失去了與永遠的連結。因此無法否定定義阿賴耶識爲「妄識」，就已忽略了人格所具備的眞理性、永遠性；這是道理世俗的立場。

但是護法在組織體系時很善巧，以此立場將世親的唯識說更精緻地體系化。亦即因爲以八識爲別體，雖然除去識的唯一性那一面，但是因此就能將 (241)下 作爲潛在心的阿賴耶識與作爲表面心的七識（七轉識），當作對應關係來掌握，而把這個關係當作是「種子生現行，現行熏種子」的關係，巧妙地組織起來。然後依據「三法展轉，因果同時」的理論與「種子生種子」的異時因果理論，將此當作阿賴耶識緣起的理論，而大功告成。關於種子則闡明「種子之六義」，關於熏習則闡明能熏之四義與所熏之四義，使《攝大乘論》中所說的理論能巧妙地發展。將阿賴耶識與七轉識的關係的「識之轉變」（vijñānapariṇāma，這是世親的用詞），當作因能變、果能變來把握，果能變是由識體表現見分、相分，此解釋也是護法特殊的主張。由於他把見分與相分視爲識的作用，故以爲見相二分是依他起性。而唯有見相二分之上所執著的心外「實我、實法」，才當作遍計所執性，因爲以爲依眾緣所生的八識（識體與見分、相分，也包含心所）是依他起性，所以這些皆不是空，而是有。認爲在依他起的識的活動上，有有漏與無漏兩者，在有漏的情況中，於此依他起性之識中除去遍計所執性時，則有圓成實性。圓成實性因爲是眞如，所以不是出生之法，但是當實我、實法成空，則稱爲依我空、法空之二空所顯之眞如（二空所顯眞如）。因爲以存在論解釋三性，所以在護法的解釋中，將不一不異從相即上來看的立場則變得較薄弱。

《成唯識論》中以如上的立場，來詳說八識各個性格、活動，同時隨而定義說明了唯識的法相。更在其後將唯識的修行，作資糧位、加行位、通達 (242)下 位、修習位、究竟位之五位來闡述。這是依世親《唯識三十頌》而立「五位」的，但與以「十地」來說修行的《攝大乘論》不同，是護法的獨特之說。

總而言之，護法的唯識說是重視差別性大於共通性的立場，所以相對於

一乘佛教說悉有佛性，說一切的眾生成佛，反而重視五性各別，承認有不可能成佛的人（無性有情）的存在。此護法之說藉由弟子戒賢（Śīlabhadra，西元五二九～六四五年）而傳到玄奘。戒賢較護法年長一歲，成爲護法的弟子，繼護法成爲那爛陀寺的學匠，號爲正法藏而受到尊敬。他在一百零六歲時遇到玄奘，約五年之間教玄奘瑜伽唯識。玄奘雖然並非只有從戒賢學唯識，但是立場是護法的唯識說。而從玄奘繼承這個教理的慈恩大師窺基（雖然稱作「基」才是正確的，但是一般稱作「窺基」。西元六三二～六八二年），由他在中國開創了法相宗。

德慧與安慧

根據《大唐西域記》卷八（T 51.913c），德慧（Guṇamati）是南印度人，住過那爛陀寺，也住過西印度的伐臘毘，而論破了數論的摩沓婆（Mādhava）。德慧註釋《俱舍論》而作《隨相論》，漢譯的《隨相論》是其再註㉔⑥。也於《唯識三十頌》作註釋，是十大論師之一。於《中論》也作了註釋，此由觀誓《般若燈論釋疏》的引用可以得知㉔⑦。

下(243)

德慧的弟子是安慧（Sthīramatī）。根據《成唯識論述記》卷一，安慧是南印度地區的羅羅國人，「糅《雜集》，救《俱舍論》，破正理師，護法論師同時先德。」㉔⑧如前所述，他是與伐臘毘王朝的密軍王同時代的人，根據碑文有他所建立的寺院，已在本章第一節敘述了；安慧是在伐臘毘活躍的人。

安慧的著作現在所知如下。於《俱舍論》造了《眞實義》（*Tattvārtha*）的註釋，藏譯（東北目錄四四二一）現存。漢譯的殘卷安惠造《俱舍論實義疏》五卷（T 29.325ff），並不確定是否相當於此。有註釋世親《大乘五蘊論》的《大乘廣五蘊論》一卷（藏譯、東北目錄四〇六六），有梵文《唯識三十頌

㉔⑥ 宇井伯壽〈真諦三藏伝の研究〉（《印度哲學研究》第六，頁九十六）。

㉔⑦ 野澤靜証〈德慧・提婆設摩の中論疏の殘簡〉（《印仏研》二之二，一九五四年三月，頁九〇）。

㉔⑧ 《成唯識論述記》卷一，T 43.231c。

釋》(*Trimśikāvijñāpti-bhāṣya*),還有《中邊分別論複註》(*Madhyāntavibhāga-ṭīkā*)有梵本現存。《大乘莊嚴經論》的註疏有現存藏譯(東北目錄四〇三四)。還有漢譯中有安慧揉合無著的《大乘阿毘達磨集論》與師子覺的註釋而成的《大乘阿毘達磨雜集論》十六卷,更有註釋《中論》的《大乘中觀釋論》。《大寶積經論》四卷,藏譯中當作是安慧之作,恐怕有誤。

安慧的著作廣及多方,但主要是唯識說,他對彌勒、世親的著述作註解,闡明古唯識、無相唯識的教理系統。不過因爲他的《唯識三十頌釋》很簡要,所以有無法瞭解其教理之詳情的遺憾。《成唯識論》中所引用的教理,可見到安慧之說的特色。 (244)下

唯識學派的論師尙有難陀、淨月、勝友、勝子、智月等。勝子也稱作最勝子,漢譯有《瑜伽師地論釋》一卷,而藏譯中有《菩薩戒品廣註》(東北目錄四〇四六),也被當作是安慧所揉合的《大乘阿毘達磨雜集論》(東北目錄四〇五四)的作者。藏譯中有德光(Guṇaprabha)的《菩薩戒本疏》(東北目錄四〇四五)、《菩薩地註》(東北目錄四〇四四)等。這些是《瑜伽論》〈菩薩戒〉的註釋,但他也有《五蘊論註》(東北目錄四〇六七)。義淨稱讚說:「德光再弘律藏。」(T 54.229b)德光律藏的註釋也有很多(東北目錄四一一七～九、四一二二)。《律經》(東北目錄四一一七,*Vinayasūtra*)已發現了梵文寫本,由巴帕特(P.V. Bapat)教授準備出版;德光是義淨以前的人。

在《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》中,尙有許多傳有名字的人,但是詳細的事蹟不明。瑜伽行派,如可見於陳那、法稱那樣地結合了因明學,所以接近於承認外界實在的經量部之立場,因此佛教邏輯學派也稱作經量瑜伽行派(Sautrāntika-Yogācāra)。法稱的弟子有出色的邏輯學者,之後更出現法上(Dharmottara,西元七五〇～八一〇年左右)、智護(Prajñākaragupta)等,對法稱的《量評釋》著述了傑出的註釋。

還有在十世紀末出現了智吉祥友(西元九八〇～一〇三〇年左右),著《刹那滅論》(*Kṣaṇabhaṅgādhyāya*),他的弟子有著名的邏輯學者寶稱。關於這些經量瑜伽行派的佛教邏輯學,將在下節論述。 (245)下

還有中觀派的寂護、蓮華戒，採用瑜伽行派之說，稱爲瑜伽行中觀派（Yogācāra-Mādhyanika），因此唯識思想也與中觀派結合而發展。特別是此系統的師子賢，註釋彌勒的《現觀莊嚴論》，著作《現觀莊嚴論光明》；關於這點於前一節已述（本書二一六頁）。

還有唯識思想與中觀思想都被採納到密教中，成爲其教理上的支柱之一部份。特別是成爲密教曼荼羅中心的「五佛、五智」之教理，是在唯識的大圓鏡智等四智上加入法界體性智的。在密教的即身成佛中也重視瑜伽的修法，特別是將密教的怛特羅（tantra）分類爲所作、行、瑜伽、無上瑜伽四種情形時，重要的怛特羅是屬於瑜伽怛特羅和無上瑜伽怛特羅；從這點也可知密教重視瑜伽行。

如上所述，瑜伽行派的唯識思想分爲各式各樣的方面發展，因此單一的瑜伽行派似乎並不曾存在過。

下(246)

第九節　佛教邏輯學的展開

佛教邏輯學的前史

在佛教裡，從原始佛教以來，就有對邏輯學的反省。例如，對於「世界是有限的？還是無限的？身與心是一個？還是不同的？」等質問，佛陀並沒有回答。雖稱此爲無記（avyākata，十四難無記），沒有回答的理由之一，可以理解作，是因爲這個質問陷入二律背反的問題㊾。或者對於宣稱「我不承認一切見（主張）」的長爪梵志，佛陀反問道：「你所謂不承認一切主張的主張，你也不承認嗎？」（*MN.* Vol. I, p. 497）在此反問中，可以視爲有關於概念之周延的反省。

當時有很多學者立自己各自的主張而論諍，六師外道之一的散若夷毘羅梨沸（Sañjaya），了悟到人智慧的不完整，而主張避免與他人論諍的「鰻論」

㊾ 和辻哲郎《原始仏教の實踐哲學》，一九二七年，頁一四四。

（amarāvikkhepa，懷疑論）。對此，耆那教的尼犍子（大雄）倡導在界限內判斷是可能的「蓋然論」（syādvāda），立於知識的相對主義。相對地，佛陀是以「無記」來回覆十四難。在《阿含經》中，表示推論的辭彙常用到的是 takka（思索、推論〔tarka〕；依據推論〔takka-hetu〕）之語或推論家（takkin）之語。在《彌蘭陀王問經》裡的彌蘭陀王與那先比丘的對話中，也 (251)下 出現了邏輯上的反省，還有巴利上座部的論藏之一的《論事》（*Kathāvatthu*）中，己派論師的上座部在論難追究異端說的其他部派主張時，所用的論破方法中也可見到邏輯上的反省㉕⓪。

在印度思想界中，自古以來對話、論諍就很盛行，所以為了決定論議的勝敗，對邏輯學的反省也是必要的，這個累積逐漸形成作為學問的邏輯學。在西元前一世紀左右已經有研究邏輯學而稱為的 Hetuka、Haituka（合理主義者、懷疑論者）的人存在㉕①；這些語詞是由印度邏輯學中表示理由命題的「因」（hetu）所派生之語。邏輯學在佛教中稱為「基於因之學」（hetu-vidyā，因明），但是在六派哲學中，邏輯則以「正理」（nyāya）之語來稱呼。不過在佛教的內部，阿毘達磨論書並未說到邏輯，僅止於在《大毘婆沙論》世俗之論中指出因論而已。而最早的文獻是現存於漢譯的《方便心論》㉕②，當時論述醫學的作品中有《遮羅迦本集》（*Caraka-saṃhitā*），其中說到了醫生所應領會熟練的學問之一的邏輯學㉕③。龍樹的《迴諍論》中也說到了邏輯學，但是宇井博士將此三者的成立順序，列作《遮羅迦本集》的邏輯學、《方便心論》、龍樹《迴諍論》的順序，認為遮羅迦的年代為西元二世紀（與迦膩色迦王同時代），以為《方便心論》是在龍樹以前成於信奉小乘佛教者之手的論書。

㉕⓪ 泰本融《東洋論理の構造》，一九七六年，頁四十八以下。
㉕① 金倉円照〈ハイツカとヘーツカ〉（《印度哲學と仏教の諸問題》，一九五一年，頁一六三以下）。
㉕② 宇井伯壽〈方便心論の註釋的研究〉（《印度哲學研究》第二，一九二五年，頁四七三以下）。
㉕③ 宇井伯壽〈チャラカ本集に於ける論理說〉（《印度哲學研究》第二，頁四二五以下），還有梵文校訂在同書卷末。

《遮羅迦本集》中說到了宗（pratijña）、因（hetu）、喻（dṛṣṭānta）、合

下(252) （upanaya）、結（nigamana）的五分作法，作爲知識根據的量（pramāṇa）也提到了現量（pratyakṣa）、比量（anumāna）、傳承量（aitihya）、譬喻量（aupamya）、義準量（arthaprāpti）、隨生量（sambhava）。但是《方便心論》、《迴諍論》中則說了四量（現量、比量、譬喻量、阿含量〔āgama〕）㉔，此後還在《解深密經》、《瑜伽論》、《大乘阿毘達磨集論》、《顯揚聖教論》之中歸納了邏輯學。在《解深密經》卷五（T 16.709c）舉出現量、比量、聖教量三量作爲證成道理的根據，雖然在佛教以外說了許多量，但是在佛教中整理了量，作三量。這是佛教的一般之說，而陳那將聖教量包含於比量中，立二量之說。

其次，在《瑜伽論》的〈聞所成地〉中，於說明內明（佛教學）、醫方明（醫學）、因明（邏輯學）、聲明（文法學）、工業明（農商工書算等十二種技術）（T 30.345aff）的「五明處」，第三說了「因明」（T 30.356aff）。在《瑜伽論》裡，將邏輯學分爲論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法七種。第一論體性列出論的種類有六種，第二論處所則舉出王宮等進行討論的場所，第三論所依則舉出所成立之八種與能成立之八種作爲因明成立的要素。能成立的八種，是宗、因、喻、同類、異類五種，與現量、比量、正教量三種。其中若將同類、異類當作同喻、異喻，就是表示宗、因、喻的三支作法。在此舉出三量作爲知識根據，說現量有三種，比

下(253) 量有五種，聖教量有三種，有詳細的說明。

第四論莊嚴，則是舉出使論議善美的條件。第五論墮負則說明在論諍中落敗的情形，第六論出離是指從得失等三點來觀察是否應進行論議。第七論多所作法，是說若具備通曉自宗與他宗、勇猛無畏、論辯穩當三者，則得以自由地論議。

以上《瑜伽論》的邏輯學份量雖多，但含有冗長的說明，作爲邏輯學還

㉔ E.H. Johnston and A. Kunst, The Vigrāhavyāvartanī of Nāgārjuna, *Mélanges chinois et bouddhiques* 9, Bruxelles, 1951, p. 112.

並不是十分完備。在其次無著的《顯揚聖教論》卷十一〈攝淨義品〉(T 31.531aff),說「論法有七種」,大體與《瑜伽論》相同,不過說明較簡略。同樣在《大乘阿毘達磨集論》卷七〈論議品〉(T 31.693aff)中也說「論軌決擇略有七種」,大體是同內容之說,於此以立宗、立因、立喻、合、結、現量、比量、聖教量來表示「能成立之八種」,成了五分作法的術語。總之在這些當中,《瑜伽論》的因明處之說成了基本。由於繼承無著之後的世親,邏輯學也似乎進步了,但遺憾的是此方面著作殘存的很少。漢譯現存的《如實論》一卷,是論述邏輯學的作品,推定為世親的著作。但《如實論》唯含〈反質難品〉,被視為是部份之譯。根據中國的神泰、文軌、慈恩,說世親在此外尚有《論軌》(*Vādavidhi*)、《論式》(*Vādavidhāna*)、《論心》三作。《論軌》與《論式》為烏德陀迦羅(Uddyotakara)的《正理評釋》 (254)下 (*Nyāyavārttika*)所引用,而陳那則對此《論式》寫了註釋(*Vādavidhāna-ṭīkā*)㉕。但是僅止於片段地為其他著作所引用,世親邏輯學的詳情還不明㉖。

因的三相

因之三相是顯示在論證中表示理由的「因」所應具備的三個條件,在陳那的邏輯學中相當有名。但這並非是陳那新發明的理論,在無著的《順中論》、世親的《論軌》中,已經說到了因的三相說。根據《順中論》,因之三相說是已經在邏輯學家的系統中說到。亦即在《順中論》卷上(T 30.42a)裡說到,數論派、大自在天派知道因之三相說,而在論議中活用,而且說那是從若耶須摩(Nyāyasoma)論師得來的。此若耶須摩是邏輯學家系統的人,推定為或許是屬於正理派(或是耆那教徒)㉗。在《順中論》之中,因

㉕ M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, 1968, p. 9.

㉖ 宇井伯壽〈陳那以前に於ける仏教の論理說〉(《印度哲學研究》第五,一九二九年,頁三八七以下)。G. Tucci, The Vādavidhi (*IHQ*. IV, 1928, pp. 630-636); E. Frauwallner, Vasubandhu's vādavidhiḥ (*WZKSO*. Bd. I, 1957, pp. 1-44).

㉗ 宇井伯壽《仏教論理學》(《仏教思想體系》五),一九三三年,頁一六二以下。

之三相以「朋中之法、相對無朋、自朋成」之譯語來表示，而接下來在五分作法裡也說到論證方法。但是這以三支作法來表示的話，則是：

宗：聲是無常的。

因：（聲）是所作法之故。

喻：一切所作之法都是無常的，例如瓶（同喻）。

下(255) 一切常住之法皆有非所作之性質，例如虛空[258]（異喻）。

在這三支作法中，「宗」（pratijñā）是主張命題，是指應論證之法，直接指宗之主詞的「聲」。「因」（hetu）是成爲論證根據的，這裡是指因之述詞的「所作之法」（所作性，所造作的性質）。「喻」（dṛṣṭānta）則舉出實例作喻，印度邏輯學在「比論」上有其特色。在我們的經驗世界中，無法提出絕對的立論，所以論證就成爲比論。例如說「人是會死的」，確實至今爲止人都死掉了，但是未來是否永遠如此持續下去，在現階段是無法斷言的，因爲未來說不定有不死的人出現。若考慮到這點，可知論證上絕對性的立論是不可能的，而都應該在「一定的範圍內」主張立論。因此在印度邏輯學中，論證裡「喻」是不可或缺的，這或許是耆那教的「蓋然論」（syādvāda）的影響。喻有同喻和異喻，同喻是舉出與因同類的東西，異喻是舉出與它相反的東西。印度邏輯學舉出「喻」，表示印度邏輯學並不是三段論法，亦即不是以大前提、小前提、結論這樣的型態而進行論證的。三段論法是只將大前提中所包含的知識明確化，但是基於「喻」的比論使人獲得新知識，其中包含了歸納性邏輯的意思。

下(256) 在以上三支作法的實例中，宗之主詞是「聲」，宗之述詞是「無常」，此述詞稱爲「宗法」。而在三支作法裡，第一的條件是，「因」之述詞的所謂「所作之法」的性質，包含在宗之述詞的「無常」中。這是因之三相的第一

[258] 此三支作法不同於五分作法，是因為第三的「喻」的意義不同。在五分作法裡，只是表示「例如瓶等」，舉出所謂的「喻依」（實例）而已，因此「合」與「結」就變成必要的。相對地，在三支作法中，喻是由「一切所作之法都是無常的」之「喻體」（判斷命題），與「例如瓶」之「喻依」此二部份所構成，因此就不需要合、結了。就此提出同喻和異喻二者這點，顯示了因之三相的第二相、第三相的意趣。

「遍是宗法性」[259]（pakṣadharmatva）。先前的「朋中之法」即是此 pakṣadharmatva 的譯語，pakṣadharmatva 是指「因是宗之法」的意思，「朋」是 pakṣa 的譯語，因（這個情況是所作之法）與宗（聲）非有結合關係不可；這是第一相，是正確論證的必要條件之一。例如在所謂「彼山有火，有煙故」的論證中，「煙」的因必有於宗的山，即是此第一相。如果山沒有煙（山與煙並未結合起來），例如將霧或陽燄誤認爲煙，而作此論證的話，那顯然是錯的。

第二相是「同品定有性」（sapakṣe sattavaṃ），前述的「自朋成」即相當於此。sapakṣe 是指 pakṣa（這個情況是聲）的同類的意思。同類是指有宗之述詞與因兩者，例如「瓶」擁有無常（宗之述詞）與所作之法（因）兩方的性質。在這點與「聲」是一樣的，所以說瓶是聲的「同品」。或者在「彼山有火，有煙故」的情形中，「爐灶」中可見到煙與火兩者，所以「爐灶」成爲山的同品。同品定有性，是「因必有於同品中」的意思，但是在同品中，不只是因，宗之述詞也非有不可；這是由於第一相的「宗法」擁有「宗（聲）的屬性」之意與宗之述詞（這裡是「無常」）之意，是因爲所謂聲的屬性，必然包含無常。但是在第二相「同品定有性」的情形，因並未要求在於同品的全部之中（定有），例如在「聲是無常的」之情形，所作性（所作之法）雖於全包含同品中，但是在「彼山有火」的情形，「煙」的因並不是在火的全部，這是因爲赤紅燃燒的炭火中並沒有煙，所以也有無煙的火，但是說「有煙處必有火」是可以的，所以說同品定有性；這是指因（煙）與宗（山）之間有「不相離性」（結合關係）的意思。

(257)下

第三相是「異品遍無性」（vipakṣe 'sattvam eva），上述的「相對朋無」即相當於此。這裡之所以有 eva，是表示「必無」（遍無）的意思，與同品的情況不同。vipakṣa（異品）是與宗相異者之意，在聲的情況中，「虛空」就是 vipakṣa。在異品中，因完全不存在，即是異品遍無性的意思。虛空裡

[259] 「因之三相」之譯語是依玄奘譯《因明入正理論》（T 32.11b），梵文則依 Śaṅkarasvāmin 的 *Nyāyapraveśa*（宇井伯壽《仏教論理學》，頁三六三）。

有常住的性質，同時有「不是所作之法」（非所作性）的性質。如果是「彼山有火，有煙故」的情形，「湖水」等就成為異品。在異品的情況中，如說「無火處煙不起」一般，在異品之全部當中都沒有因，這是條件。同品的場合，雖然在其若干東西中有因就可以，但是在異品的情況中，全部都沒有因是必要的。以邏輯闡明此事的，是陳那的九句因說，因此到世親為止的因之三相說還不充分[260]。

總之，「因之三相」已為無著所知，但是他還沒有採用到己說中，不過在接下來的世親《論軌》中則已說到了因之三相說[261]。還有世親《如實論》的「是根本法，同類所攝，異類相離」（T 32.30c）之說，也是表達因之三相的。所以因之三相說雖然經由世親採用到佛教中，但本來似乎是在佛教以外，特別是由正理派旁系的若耶須摩所說的。不過到世親為止因之三相說還不充分，到了陳那，基於九句因而加以理論性地明確化，依此根據三支作法的論證形式才確立下來。陳那的邏輯學，因為在此之外也有種種地方與先前的邏輯學不同，所以稱他的邏輯學為「新因明」。

下(258)

九句因

九句因說是由陳那開始說的，在他的《因明正理門論》、《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）之中說到了[262]。九句因說是分析因之可能有的條件為九種，而闡明其中只有兩種是正因之說，即三相的第一「宗法」有無限的可能。例如聲的屬性，在所作性以外，也有所認識者、極微所成者（由物質——空氣——而生）、無形者等，有種種屬性，這些只是第一相符合，但僅憑此並不成正因，所以要以同品與異品來斟酌這些宗法。宗法分為以下三

[260] 關於陳那「因之三相說」，參考北川秀《インド古典論理學の研究》頁九十四以下。

[261] 參考宇井伯壽註[256]之論文（《印度哲學研究》第五，頁四七五）。

[262] 《因明正理門論》，T 32.1b。關於《集量論》，參考北川秀則前引書，頁二十七以下、頁一八五以下。還有關於因之三相與九句因，參考山口惠照〈五支作法から三支作法へ——因明の論理性について——〉（《立命館文學》八九、九〇、九一，一九五二年；九三，一九五三年）。關於陳那的著作，參考本書頁二三八。

種：同品全部都有的（聲的場合的所作性），同品中完全不存在的（例如耳聞。這是聲音才有的屬性，其他東西（同品）中並不存在。不過一般來說，同品中完全沒有的東西，也不能成為宗法），同品的一部份有，一部份沒有（例如從極微所成，火的情形的煙）。更有關第一的宗法中全品都有的，可就三個情況來考慮：異品全部都有的情況，異品全部都沒有的情況，異品一部份有一部份沒有的情況。同樣地第二同品全部都沒有的情況，也可考慮異品的三個情形；關於第三同品一部份有一部份沒有，也可以就異品的三個來考察，所以就有九種情形成立。用慣用語表示如下：

(259)下

第一句，同品有異品有；第二句，同品有異品非有；第三句，同品有異品有非有；第四句，同品非有異品有；第五句，同品非有異品非有；第六句，同品非有異品有非有；第七句，同品有非有異品有；第八句，同品有非有異品非有；第九句，同品有非有異品有非有。

在《因明正理門論》中將此表現為：「宗法於同品，謂有非有俱，於異品各三，（即）有非有及二。」（T 32.1b）以上九句之中，只有第二句與第八句得為正因。第二句因為是同品中皆有而異品中皆無的場合，所以因的遍充（vyāpti）就成立。是在無常東西的全部中都有所作性，在常住東西的全部中都沒有所作性的情形，所以在「聲無常，所作性故」的論證中，「所作性」能成為因。其次，第八句是同品的一部份有，異品的全部都沒有的情形；這雖然沒有遍布在同品中，但是變為矛盾命題的異品而充斥著。以「聲」的情形來說，聲是以由於人的努力而生（勤勇無間所發性）為因，證明聲是無常的情形。閃電也與聲一樣在生的剎那就滅了，所以是無常的，但是閃電並不是由人的努力（勤勇）所生的，所以勤勇無間所發性在同品（無常的東西）的一部份有而在一部份沒有，但是在異品（常住的東西）中則完全沒有，所以滿足宗法、同品有、異品遍無的因之三相，而能成為正因。

(260)下

在以上九句之中，第四句同品無異品有是第二句的相反，第六句同品無異品有非有是第八句的相反，所以稱此二句為相違因；此二句顯然是錯誤

的。其餘五句稱為不定因，是在因之中沒有論證能力的情形。

量與聖教量的意義

pramāṇa 譯作「量」；pramāṇa 是「測度」的意思，有尺度、標準、規準等意思。所以在認識中，成為判定眞偽標準的就是 pramāṇa，也譯作知識根據、認識根據。由這個「量」所測度的就是「所量」(prameya)。在認識中，認識的對象就是 prameya，然後可以得到認識結果的「量果」(pramāṇa-phala)，但是陳那認為在認識活動中的這三者，只不過是同一現象（識）的三個面而已。

在唯識說中，眞實知識的問題同時成為眞實認識的問題。因此量論（邏輯學）雖然也是知識論，但同時也是認識論，不過在護法的《成唯識論》中並沒有論及量論處。只是在論述見分、相分、自證分等處，引用陳那《集量論》的偈文，而說相分是所量，見分是能量，自證分是量果而已。不過因為護法是四分說，所以還在此加上了知見分作用的自證分，了知其自證分作用的證自證分的關係，是說在這個情形有見分是所量（也稱為非量），自證分是能量，證自證分是量果的關係。以為此證自證分的作用反而由自證分所知，而說如此的自證分與證自證分的作用是現量，不過見分中有現量與比量二種作用[263]。關於量，《成唯識論》中只不過是這個程度的說明而已。

下(261)

在安慧《唯識三十頌釋》中說到三量，亦即在說意識等前六識的轉變之中，其相應的心所有「五別境」的心所。五別境是欲、勝解、念、定、慧五心所，雖然就五心所有一一說明，但是作了第五慧（prajñā）的說明，而說慧是指簡擇（pravicaya），亦即在自相與共相混雜著的諸法中覺察正確或錯誤（其自相與共相）的區別。這情形的「正理」(yukti)，是指聖教量(aptapaheśa)、比量（anumāna）、現量（pratyakṣa）[264]。依此看來，安慧以

---

[263] 《成唯識論》卷二，T 31.10b。關於此偈在《集量論》中的所在，參考：M. Hattori, ibid. pp. 29, 107。

[264] S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris, 1925, p. 26.

爲在世親的唯識說體系中邏輯學之展開是在「慧」心所之中的。相對地，護法的《成唯識論》中在慧心所的解釋裡並未言及量，而如上述將能量、所量視爲識的作用。

安慧之說中重要的是他採取了三量說。新因明是二量說，這是由陳那所確立的。護法取現量、比量二量說，這點繼承了陳那，因此安慧承認「聖教量」（ātopadeśa）有重要的意義。陳那是將聖教量包含到比量中，這當然是有理由的，因爲各學派將各自所奉的聖典都立爲聖教量，所以要從其中判定何者爲眞正的聖教量，不得不靠個人的理性（比量）。但是聖教的內容，以自己的理性不應該從最初就完全瞭解。如果那是從最初就能完全瞭解的話，似乎就不用修行了。在佛教中自古就說聞慧（śrutamayī-prajñā）、思慧（cintāmayī-prajñā）、修慧（bhāvanāmayī-prajñā）[265]，也是由於慧是由修行而深化，才開始能比較深刻體會到佛陀之教的緣故。因此聖教量對修行者來說，起先是一知半解的，當作應獲得的對象而爲前提。但是要將其當作聖教量，也就是眞理來承認的力量，就是他的「信」（śraddhā）。所以《華嚴經》卷六（T 9.433a）中說：「信爲道元功德母。」而《大智度論》卷一（T 25.63a）則說：「佛法大海，信爲能入，智爲能度。」闡明了最初是作爲信，後來轉化爲智，而使其成爲可能的是聖教量。 (262)下

亦即依聖教量開發自己的智慧，聖教量作爲佛智的顯現而具體化，是遠遠超出俗智的。由於信、接受聖教量，可提昇自己的智慧，在這個意義下，聖教量有超越現量、比量的性格。因此在佛教中，自古以來就承認聖教量，在龍樹的《迴諍論》中也說到了現、比、聖教三量。繼承這個的中觀派月稱也在《淨明句論》中說了現量（pratyakṣa）、比量（anumāna）、聖教量（āgama）、譬喻量（lupamāna）四量[266]。但是他以爲量並不是當作從其他切離的實體而有的，而是在相互觀待（parasparāpekṣā）上成立的世俗性的東西。也就是說，立於世間上的立場而作佛陀之法的開示；月稱在以量爲世俗 (263)下

[265] P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāsya*, Patna, 1967, p. 334.
[266] L. de la Vallée Poussin，*Prasannapadā*，p. 75，*ll.* 6-8.

諦的範圍內，承認了其眞理性。

只要是佛教徒，將佛說（buddhadeśanā）當作聖教量來接受似乎不成問題，不過從眾多的經論當中，將何者當作佛說來接受，以何種方法來認識，是議論分歧之處。重視邏輯學的清辨追隨陳那，採用了現、比二量之說，並未將聖教（āgama）立作獨立的量㉖⑦，但是他也並不是不接受佛說爲眞理。雖承認其眞理性，但是以爲無法在世俗的立場認識其眞理性，唯有進入勝義的世界才能認識。在中觀派，勝義諦是「言忘慮絕，言語道斷」的世界，所以在那裡無法立作爲言語的聖教量。因此清辨的立場是，與在世俗諦的範圍內所施設的現量、比量同次元中，則不論聖教量㉖⑧。

下(264)

關於聖教量的處理，在中觀派中也有不同，而在瑜伽行派中則如上所述，安慧認可了三量。相對地，陳那只承認現量與比量二量而已，而將聖教量（śabda）與譬喻量（upamāna）包含於比量中㉖⑨。據他所說，是以爲聲量（聖教量）的認識是由「他者的排除」（anyāpoha）而成立的，但是由「他者的排除」所認識的是比量對象的「共相」。關於共相將於以下加以考察。總之因爲聲量的認識對象與比量的認識對象是一樣的，所以將聲量包含到比量中，而認爲譬喻量的認識之情形也與聲量是相同的㉗⓪。

現量與比量

陳那在《集量論》的現量品第二偈，將量限定爲現量與比量，其理由是因爲認識的對象是二種㉗①。亦即是自相（svalakṣaṇa，個別相）與共相（sāmānyalakṣaṇa，共通相）。例如認識「火」的情形，唯有在彼時、彼處能

㉖⑦ 江島惠教〈Bhāvaviveka 研究 —— 空性論証の論理を中心として —— I〉（《東洋文化研究所紀要》五一，一九七〇年三月，頁一〇八）。

㉖⑧ 江島惠教〈Bhāvaviveka の聖典觀〉（《印仏研》一七之二，一九六九年，頁八九四以下）。

㉖⑨ M. Hattori, ibid. pp. 78-79. 北川秀則《インド古典論理學の研究》，頁九以下。

㉗⓪ M. Hattori, ibid. pp. 78-79. 參考北川秀則前引書頁十二。

㉗① 參考註㉖⑨。《因明正理門論》說：「唯有現量，及與比量。彼聲喻等，攝在此中。故唯二量」（T 32.3b）。

經驗到特殊的顏色、形狀、熱度等火的構成要素是「自相」；這是由我們的感官所認識的。但是在其火焰的顏色、形狀、熱度等之中認得「名爲火者」，那是以「火」的語詞所表現的東西，是在其他火的情形裡也能適用的；亦即也可說是在許多火之中能得到「一般的火」（火的共通相），這即是共相。所以在「火」的認識之中，有感覺上所認識的自相（即是赤紅色、熱度、火焰的形狀等），與依第六識所認識的作爲共相的「火」二類。我們所認識的，盡在於此自相與共相，即在此之外並無認識的對象。其中，自相是剎那滅的。火的熱度、火焰的顏色是在剎那間改變，是只限於一次的，所以其剎那的熱度、紅色等雖是自相，但是將它以「熱、紅」等語詞來把握而一般化時，其熱度、紅色已經成爲共相了。所以自相是運用語言概念化以前的「感覺本身」，是指純粹經驗；這是不知語言的嬰兒也可以認識的。因爲這是感覺，所以是熱度、形狀（火焰的）、顏色等。那並不是「火」，火是以那些感覺爲素材而由意識所構成的。感覺，在主觀上來說是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識（觸覺）的五識，客觀來說分爲色、聲、香、味、觸（觸覺的內容），亦即「五境」。但是這些是識分裂爲見分與相分，是識的兩種狀態，所以見分、相分、自證分三者，是識的不同顯現，而當作是一個；這裡有唯識說興起的理由。 (265)下

但是將一般的紅色、熱度、火等概念化，即使是第六意識所構想的，在那時並非當作對象完全是「無」，而是認爲作爲共相的火、熱度、紅色等存在著；認識此作爲共相的存在的是比量知。陳那定義現量而敘述爲「除分別者」（kalpanāpoḍha，現量除分別）。在「除分別」這點上，顯示了是指現量還沒加以思惟、概念化以前的直接經驗。

就陳那的現量說來看，他認爲現量分爲四種。第一是五識身的現量。五識是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的五識，五識身的「身」是「聚集」的意思。五識是指所謂的感知。感覺是直接知覺，是現量，其中並不包含「分別」。但是這些感覺與五識，同時也由第六意識所認識，這個情形的意識稱爲五俱意識。此五俱意識雖稱爲「自性分別」，但是包含於現量，這是現量的第二。這情形的分別不是 kalpanā，而是 vikalpa，然而分別有自性分別 (266)下

（svabhāva-vikalpa）、計度分別（abhinirūpaṇā-vikalpa）、隨念分別（anusmaraṇa-vikalpa）三種㉗₂。

自性分別，是指分爲主觀與客觀而進行認識一事，在此意義上，感覺性的認識（五識身）也包含於自性分別。所以在 kalpanā 情形的「分別」中，不包含自性分別。其次的計度分別，是指判斷這是綠色、這是花等。而隨念分別，則是指想起過去的記憶，或反省、確認現在的事情。這三種分別雖是阿毘達磨佛教中所說的，但似乎可以認爲陳那所說的 kalpanā 裡包含了計度、隨念二分別。認爲與五識同時作用的意識（五俱意識）是自性分別，並非 kalpanā ，而將此加到現量中。

現量的第三是「自證分」。陳那以爲心、心所的作用各自分爲見分、相分、自證分。而在比量（推論）的情形裡，也以進行推論當作是「見分」的作用。確認此見分作用的自證分作用當作是體驗的，是直接的。例如想要、

下(267)

討厭等判斷，因爲包含於計度分別、隨念分別，所以是比量，但是以爲其「想要、討厭」等分別的「自證分」作用則包含於現量；這是第三現量。第四現量是指修定者（Yogin）的神祕的認識，是說瑜伽行者在禪定中所經驗的「遠離了教分別的實智之義」是現量；這可以認爲是指禪定中的神祕體驗。

現量是直接經驗，是無法以語言表現的認識初期階段，此現量當作認識對象的是「自相」。這是無法爲其他所取代的，只限一次的剎那滅的存在，因此自相的知識因爲未成爲語言，所以是無法傳達於他人的。將此知識依語言而概念化的是比量，在這概念化中，推論必然會介入。例如見到對象而說「這是牛」或只是說「牛」，則在其所謂「牛」的理解中，有必要與許多牛比較或想起過去牛的記憶。由許多類似的表象之比較，「這是牛」的認識才成立，所以其中必然包含多類表象的比較、判斷。根據這些比較、判斷而確立「牛的共通相」，基於此而將對象判斷爲「這是牛」，所以在這裡成爲認識對象

㉗₂ P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāsya*, p. 22.《阿毘達磨俱舍論》卷二，T 29.8b 。

的是牛的「共通相」。在說紅色、綠色，或單只是說「色」的情形中，條件也是相同。所謂「紅色」，並非與現量的對象是相同意義的實在，現在在此所見到的「紅」是只限一次的剎那滅的感覺，那是還沒擁有「紅」的名稱之前的東西，不過概念化後的「紅色」與它是不同的，那是在所有「紅的經驗」中共通而妥當的。還有提到「色」，是作為綠色、紅色、黃色的共通性所立的，(268)下 並不是別於綠色而有「色」存在。所以雖不是有所謂「色」的實體，但既然我們從事所謂「色」的認識，可以認為所謂此成為認識對象的「色」以某種意義而「有」；那就是「共相」，共相是指共通的性質、普遍性的意思。

這個共相的存在，想想推論就清楚了。例如在「彼山有火，有煙故」的論證中，所推論的「火」，是作為共相的火。因為是遠山的火，所以這個火是肉眼所不能見的；在這情形中現量（的火）並不存在。不過由推論能知山中有火，所以應有成為認識對象的火；這個火是作為共相的火。比量知是以此共相作為認識的對象，但是共相是多層的。例如作為紅色的共相，與作為色的共相，實體、屬性、作用等，有種種共相。

在火之中特殊的顏色、形狀、熱度等，亦即自相是實在的，並非與此在相同次元，而共相實存。不過以特殊的顏色、形狀、熱度等為媒介，而認識「這是火」，所以可以認為有所謂火的共相，它成為認識的對象。但是陳那所說的共相（sāmānya-lakṣaṇa），並非勝論學派所說的「普遍」（sāmānya）那樣積極性的實體。共相是觀念上的存在者（分別之所產），所以陳那認為這並非是獨立的存在，而是只具有「他者之排除」的內容的。例如其一時的綠 (269)下 色、紅色等雖然存在，但是所謂「色」的具體的東西並不存在。不過所謂「色」卻成為認識的對象，這是指擁有只是「不是色以外者」的內容。陳那將這點以「其他之法的排除」之語來表現㉗³。這個「排除」（離， apoha）的思想，詳論於《集量論》第五章〈觀離品〉。

㉗³ 參考北川秀則《インド古典論理學の研究》，頁十一、一一四。服部正明〈Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究〉上、下（《京都大學文學部研究紀要》一四、一五，一九七三、一九七五年）等。

如上所述，雖然比量知的對象是沒有實體性的東西，但是暫時還會產生爲何基於此的推論有可能是眞實的疑問。關於這點，陳那認爲因爲「比量的妥當性不會欺騙我們」，所以能主張是眞實的。在日常經驗中，推論擁有效果（arthakriyā），是由經驗可以確認的。例如見到山上有煙，而推論那裡有火的情形，實際上到山裡去的話可以確認有火，所以在此推論中有效果。推論的結果不會欺騙我們，以這點而成立在推論、比量中有妥當性。陳那將此 arthakriyā 就聖教量來論述，但是繼其後的法稱（Dharmakirti）則擴大這個想法，作爲比量一般的妥當性根據㉗④。

而在比量方面區別作，爲自比量（svārtha-anumāna，爲了自己的推論）與爲他比量（parārtha-anumāna，爲了他人的推論 —— 論證）。陳那是最先將比量分爲此二種，因爲兩者同樣是比量，所以根本上是一樣的，但是有能加以區別的地方。爲自比量定義爲「依（具有）三相爲因（liṅga），而觀察對象（量）」㉗⑤，這可以視爲是指「這是火」、「這是花」的判斷。我們的思惟、分別經常採取此判斷形式，一如「這是花」的判斷，因爲是剎那在進行的，所以也有沒採取明確的論證形式的情形。但是既然是推論，因就介入其中，而可以說將這點表達爲「依有三相之因而觀察對象」。由於判斷、思惟或推論，我們的認識就成立了，所以認爲將此稱爲爲自比量是妥當的。

下(270)

相對地，爲他比量是指論證。在這個情形裡，立有三相之因，而依宗、因、喻的三支作法構成論證形式。在這個情形中因爲是論證，所以應論證的，也就是最先提出主張命題（宗）。相對地，在爲自比量的情形中，最後才提出宗（與宗相同者）。這是因爲綜合種種理由而下結論的緣故，因此也可以說爲自比量是認識的問題，爲他比量是記述的問題㉗⑥。爲他比量定義爲「爲他比量者，即是指將自己所現見者（即具有三相之因，而對他人）說明的」㉗⑦。

㉗④ 參考北川秀則前引書頁十二、四二八等。

㉗⑤ 同上，頁七十三。

㉗⑥ 宇井伯壽．渡邊照宏〈印度の論理學〉（《世界精神史の諸問題》II，頁一六〇）。

㉗⑦ 參考北川秀則前引書頁一二六；這個定義由法稱《正理一滴論》原封地繼承下來。

隨伴與遮遣

在比量方面，為他比量的情形固不待言，即使在為自比量的情形中，正因也是重要的。思惟、判斷中之所以產生錯誤，是因為因不正確的緣故，為了確定因的正確與否而說「因之三相」。陳那依「九句因」而確立考慮因之三相之正確與否的方法，則已如前述。在九句因中，第二與第八句，即因存在於同品的全部或一部份，同時在異品中完全不存在的情形，則其因具有三相。 (271)下

因之三相是關於「因」之規則，關於「喻」的規則便是「隨伴與遮遣」。在三支作法中，喻則是提出同喻與異喻。由於將喻表示為二，所以五支的合與結就不需要了。

在三支作法中，例如在所謂「聲無常，是所作法故」的「宗與因」裡，在同喻的主語中「因」就成立；亦即同喻如下所示：

一切所作法皆是無常的，例如瓶。

但是異喻情形的主語並不是因，將同喻對換性質與位置，成為如下：

一切常住的都有非所作的性質，例如虛空。

在「聲無常」的「宗」裡，所謂「無常」是應該證明的（所立法），同喻表示在有因之法中皆有所立法的關係；這是「隨伴」的關係。異喻並不是相反的「在無因者中，都沒有所立法」，而是倒置主客成為「在沒有所立法者中，一切皆無因」的關係。這是遮遣的關係，這是由於九句因的第八是因只在同品的一部份的情形，所以若遮遣了這個因的矛盾概念，則也遮遣同品的一部份，而變成無法滿足異品遍無性的條件。 (272)下

例如在九句因第八句的情形，對於作為因的「聲無常」之宗，而立「勤勇無間所發性之故」為因，但是這只不過是同品（無常者）的一部份而已。例如「閃電」也在產生之後就立刻消失，所以是無常的。但是閃電是自然的

現象，並非是由人的努力（勤勇）而生的，因此就變成即使否定掉因的「勤勇無間所發性」的反面，也無法除去閃電。亦即將異喻當作「非勤勇無間所發性的，都是常住的（非無常的）」，則甚至閃電（同品，亦即無常者的一部份）也變成常住的，因此就成了異喻將同喻對換性質與位置而安立㉗⑧。還有因應該與宗之主詞有結合關係，這已由因之三相的第一遍是宗法性所規定了。例如在「聲無常，是所作法故」的論證中，「是所作法故」的因之主語是「聲」。

關於以上的宗因喻，如果誤用正確應用的話則陷於謬誤。在論證中，謬誤論特別重要。陳那以「十四過類」爲始，也有種種謬誤論。

新因明雖是由陳那所確立的，但之後由法稱（Dharmakirti）再加以充實。一言以蔽之，他在現量的定義中，於陳那的「現量除分別」加上了「無錯亂者」（abhrānta）㉗⑨。其次，印度邏輯學的論證形式，原則上是使用全稱肯定判斷，因此否定判斷變換性質作肯定判斷，特稱判斷則換掉「若干的」，加上相當於此的嚴密修飾詞作爲全稱命題。但是在說「沒有東西」的情形，非得使用否定判斷不可。例如在說「沒有瓶」的情形，「沒有」並不能成爲認識的對象。法稱闡明了這點，而將因分爲三種類，即「無識得因」（anupalabdhi-hetu）、「自性因」（svabhāva-hetu）、「所作因」（kārya-hetu）㉘⓪。第一的無識得因是否定判斷的因，其次之二者是肯定判斷的因。

下(273)

就第一「無識得因」而言，則如下所說：

宗：在某特定場合沒有瓶。

因：因爲被認識的條件已具足卻未被認識到。

在這裡因爲沒有「瓶」，所以無法以瓶作爲認識的對象。即使在應有瓶

㉗⑧ 北川秀則前引書頁三十九以下。

㉗⑨ Th. Stcherbatsky, *Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā*, *Bibliotheca Buddhica* VII, 1918, p. 4.渡邊照宏〈調伏天造 · 正理一滴論釋和譯〉(《インド古典研究 I》，一九七〇年，頁二五〇)。

㉘⓪ Th. Stcherbatsky, *Nyāyabindu* ，pp. 23-24. 渡邊照宏前引書頁二六〇～二六一。

的桌上沒有瓶，或有別的東西，但也並不是那桌子或別的東西成爲認識的對象。所以這應是稱爲「無」的認識，但是可以視爲在其背後，有所謂「所有被知覺的都存在」的大前提㉘¹，法稱更詳細分析無識得因而分爲十一種。

其次的自性因與所作因雖是肯定判斷的因，而在這裡分成二者的，是將分析判斷場合的因稱爲自性因，將綜合判斷場合的因稱爲所作因。自性因的實例如下：

宗：這是樹。

因：原因是這是辛沙婆樹。 (274)下

在這裡從樹的因，來導出辛沙婆樹來，所以這是分析判斷。在樹的大概念中，含有辛沙婆樹的媒介概念，而在（許多的）辛沙婆樹的媒介概念中，包含著這個大概念（此樹），有如此的關係，而成爲三段論法的關係。相對地，所作因的例子如下。

宗：彼山有火。

因：有煙故。

在這裡大概念的火與媒介概念的煙有包攝的關係，但是「彼山」與煙只是當作經驗上的事實而結合而已，並無所謂概念的包攝關係，是基於事實（結果）而選擇了因。在肯定判斷中區別了這兩種因，但是法稱的邏輯學全貌之解明非待今後的研究不可。

天主的因明入正理論

陳那之後出現天主（Śaṅkarasvāmin ，商羯羅主），著作了《因明入正理論》（*Nyāyapraveśaka*）。本書由玄奘漢譯，慈恩大師著述了註釋《因明入正理論疏》三卷（因明大疏）[282]。本書當作在中國、日本的因明研究指南書而

---

[281] 宇井伯壽・渡邊照宏〈印度の論理學〉（《世界精神史の諸問題》 II ，頁一六三）。

[282] 《因明入正理論疏》，有中村元博士的日譯。收於《國譯一切經》和漢撰述部四三，論疏部二三，一九五八年。 G. Tucci, Notes on the Nyāya-praveśa by Śaṅkarasvāmin (*JRAS.* 1931, pp. 381-413) .

受重視，註釋也很多。從漢譯而進行藏譯（東北目錄四二〇八），梵文原典也現存㉘③。

下(275)　慈恩大師說天主是陳那（西元四八〇～五四〇年）的弟子，因爲漢譯是由玄奘（西元六三四年到達那爛陀）所譯出，所以天主似乎是到西元六〇〇年爲止左右的人。

法稱

法稱（Dharmakirti）是繼承陳那的功績而完成新因明的人。在義淨（西元六七三年渡印）的《南海寄歸內法傳》（T 54.229b）中說：「法稱則重顯因明。」而尊重他，但是在玄奘的《大唐西域記》中關於法稱則未有隻言。所以法稱在玄奘去印度時還不有名，而在之後義淨到印度以前變得有名，因此可以視他爲七世紀的人。也有人定其年代爲西元六五〇年左右㉘④，或西元六〇〇～六六〇年左右㉘⑤。根據藏傳，也說他是護法的弟子，或者還說他跟自在軍（Īśvarasena）學邏輯學；還有說法稱與鳩摩利羅是同時代的人㉘⑥。

根據藏傳，法稱有七種著作㉘⑦；這些著作如下：

1.《正理一滴論》（*Nyāyabindu*）

---

(283) Anandshankar B. Dhruva，The Nyāyapraveśa. Part I, Sanskrit Text with Commentaries, Critically Edited with Notes and Introduction, *G.O.S.* No. 38, Baroda, 1930. 宇井博士校訂的梵本及日譯收於《仏教論理學》頁三五三以下，〈附錄、梵文因明入正理論〉。

(284) 金倉円照《印度精神文化の研究》，一九四四年，頁三一三。中村元《インド思想史》第二版，一九六八年，頁二〇八。

(285) Frauwallner 以法稱的年代為西元六〇〇～六六〇年，或作七世紀。E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, *WZKSO*. V, 1961; do., *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969, S. 390.

(286) D. Malvania, *Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*, Introduction pp. XV-XVI, *Tibetan Sanskrit Works Series* vol. II, Patna, 1955.

(287) E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston*, Part I, Heiderberg, 1931, pp. 44-45.

2. 《量抉擇》(*Pramāṇaviniścaya*)
3. 《量評釋、知識批判書》(*Pramāṇavārttika*)
4. 《因一滴論》(*Hetubindu*)
5. 《結合之觀察》(*Saṃbandha-parīkṣā*) (276)下
6. 《論諍之正理》(*Vādanyāna*)
7. 《他人存在之論證》(*Saṃtānāntara-siddhi*)

根據布頓，最初的三書是主著，是闡述正確知識的形式之作。第四、第五的二著是就比量而論述的，第六是闡明在論諍中的非難、矛盾、勝敗及其理由，第七是他人之心存在的證明；這是論證他人之心存在與唯識的立場並不矛盾的作品。論證、論諍唯有承認對方的存在才成立，而且唯有承認對方與自己立於共通的思想上、理論上的基盤（共許）才是可能的，所以佛教的邏輯學雖然立於唯識說，也不得不承認對方的存在，或對方與自己站在相同的思惟法則上。因此法稱的立場雖然信奉唯識說，卻也似乎傾向於經量部。關於這點，史徹爾巴茨基評論說：「大體而言，小乘肯定外界的存在，大乘否定，而佛教邏輯學派則部份承認。」[288]在法稱的著作中，《他人存在之論證》、《量評釋》(*Pramāṇavārttika*) 裡他也立於唯識說，但是在《正理一滴論》中相當接近於經量部的情形，則表現於其註釋，但是法稱似乎並無親自明言自己是以經量部爲立場而著作。出版《正理一滴論》複註的馬爾瓦尼亞 (Malvania) 解釋說，法稱在勝義諦立於唯識說，而在世俗諦則立於經量部的立場[289]。

在印度同時發現《正理一滴論》(*Nyāyadīnbu*) 與法上 (Dharmattara) 註釋的梵本，而於西元一八八九年作爲 Bibliotheca Indica 之一書而出版，校訂本更由史徹爾巴茨基於一九一八年收在 Bibliotheca Buddhica 之中[290]，耆那教徒摩 (277)下

[288] Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. I, Leningrad, 1932, p. 525.
[289] D. Malvania, ibid, pp. XX-XXI.
[290] Th. Stcherbatsky, *Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā of Dharmottar, Bibliotheca Buddhica* VII, Petrograd, 1918.

下(277) 羅婆定（Mallavādin）的複註 *Dharmottaratippanaka*（*Tippaṇī* 、*Tippaṇa*）也於一九〇九年出版。在羅睺羅僧克里帖衍那於西藏所發現的梵文佛教寫本中，有度爾吠迦密尸羅（Durveka Miśra）對法上的《正理一滴論註》（*Nyāyabinduṭīkā*）之複註《法上明燈註》（*Dharmottarapradīpa*），於西元一九五五年由 Patna 出版 (291) 。這是長文的複註，是《正理一滴論》研究的貴重資料。藏譯中有《正理一滴論》（東北目錄四二一二），以及調伏天（Vinitadeva）的註（東北目錄四二三〇）、法上的註（東北目錄四二三一）及其他。

《正理一滴論》雖然很短，卻是將法稱的邏輯學善巧地整理的著作。其內容分〈爲現量〉（pratyakṣa）、〈爲自比量〉（svārthānumāna）、〈爲他比量〉（parārthānumāna）三章，第三章佔一半以上。這是對法稱邏輯學研究很好的入門書，由史徹爾巴茨基進行了詳細的研究及英譯 (292)，日譯是由渡邊照宏博士譯出法上之釋與來自藏譯的調伏天釋 (293)。

《量抉擇》（Pramāṇaviniśacya）在藏譯中有本論（東北目錄四二一一）、法上的註（Pramāṇaviniścaya-ṭīkā ，東北目錄四二二七，北京版五九二七）、智吉祥賢（Jñānaśrībhadra）的註（東北目錄四二二八）等，內容分下(278) 爲現量、爲自比量、爲他比量三章。這雖是繼《量評釋》的大著，但從《量評釋》採用了許多偈文。例如在第一章現量章中，偈文的五分之三是採自《量評釋》，現存梵文只是片段爲他書所引而已。有佛勞華納的弟子提爾曼・維特爾（Tilmann Vetter）的研究，他從事第一章現量章的藏譯、梵文殘卷的整理及其德譯 (294)。

---

(291) 參考註(286)。

(292) Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 vols, Leningrad, vol. I, 1932; vol. II, 1930. 第二冊是《正理一滴論》的研究與翻譯。 Reprint, Hague, 1958.

(293) 渡邊照宏〈正理一滴論法上釋和譯〉(《智山學報》新第九卷，頁九十六以下；第十卷，頁八十一以下；第十一卷，頁一四二以下；第十三卷，頁一二九以下。到〈為他比量品〉中途為止，一九三六年六月至一九三九年十二月)。同〈調伏天造・正理一滴論釋和譯〉(《インド古典研究》I，一九七〇年，頁二四一～三〇三)。附有調伏天之釋，而由藏譯全部日譯。

(294) T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayah 1. Kapitel: Pratyakṣam*, Wein, 1966. 另也有法稱認識論的研究書。 do., *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wein, 1964.

《量評釋》（Pramāṇavarttika，或作《釋量論》知識批判書）是法稱的主著，也是大著。本書有說是以解說陳那《集量論》（Pramāṇasamuccaya）爲目的而作的㉙⑤，內容是由四章所成：〈爲自比量章〉（Svārthānumāna，三四〇偈）、〈量成就章〉（Pramāṇasiddhi，二八六偈半）、〈現量章〉（Pratyaksa，五四一偈）、〈爲他比量章〉（Parāthānumāna，二八五偈）。此書將〈爲自比量章〉在最初提出來，與《集量論》、《正理一滴論》都不一樣，是將近一千五百偈的鉅著。關於第一章的爲自比量章，有法稱的自註，其餘的三章或就四章全部，有許多後世學者所作的註釋。在後世的佛教徒之間重視本書，而大量地研究。其中許多翻譯爲藏語，在西藏大藏經中保存著八種註釋（加上本論、自註是十種，東北目錄四二一〇、四二一六、四二一七、四二二〇～四二二六）。梵本由羅睺羅僧克里帖衍那在西元一九二九～一九三八年之間苦心地從事西藏探查時發現，全文的偈文由羅睺羅僧克里帖衍那於西元一九三八年公布出版㉙⑥。對於第一章的法稱自註，羅睺羅僧克里帖衍那也發現不完整的寫本，圖齊在尼泊爾也有發現，另由閻浮毘闍耶（M. Jambūvijaya）在帕坦（Pātan，北部古加拉特〔Gujarāt〕）的耆那教僧院中發現別的寫本，葛諾梨（R. Gnoli）據這些寫本出版了梵文原文㉙⑦。 (279)下

羅睺羅僧克里帖衍那在西藏得到數種梵文的寫本，其中智護（Prajñākaragupta）的《量評釋莊嚴》（*Pramāṇavārttikālamkāra*）是善本，所以將此校訂於西元一九五三年由 Patna 出版㉙⑧。本書是除去有法稱自註的〈爲自比量章〉，而從第二章到第四章的註釋。羅睺羅僧克里帖衍那所收集的

㉙⑤ 金倉円照〈量釋頌と集量論〉（《印度精神文化の研究》，一九四四年，頁三四六以下）。

㉙⑥ Pramāṇavarttikam by Ācārya Dharmakīrti, edited by Rāhula Sāmkṛtyāyana (Appendix to the Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. 24, Parts 1-2, March-June, 1938).宮坂宥勝，Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskirt and Tibetan)（《インド古典研究》II，一九七一～一九七二）。偈文有梵藏文對照出版。

㉙⑦ Raniero Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, The First Chapter with the Autocommentary, Series Oriental Roma* XXIII, Roma, 1960.

㉙⑧ Rāhula Sāmkṛtyāyana, *Pramāṇavārttikabhāshyam or Vārttikālankāraḥ of Prajñākaragupta*, Patna, 1953.

摩那羅踏難定（Manorathanandin）的註釋㉙、自在月（Vibhūticandra，毘浮提旃陀羅）的註釋㉚也已出版。《量評釋》是在瞭解法稱的邏輯學上最重要的著作，關於本書的價值，早已因金倉圓照博士的研究而清楚了㉛，另金倉博士對有關本書佛勞華納的成果㉜給予很高的評價，在日本也有許多學者進行本書的研究以及日譯㉝；雖然是極為難解的書，但是可期待研究的完成。《量評釋》不只是邏輯學的問題，在其〈現量章〉中詳細論述了於剎那滅的認識中，認識是如何成立的，展開了佛教眞正的認識論；是應注意的論書。

關於《因一滴論》（*Hetubindu*），已出版了阿叉陀（Arcaṭa）註釋的梵本，也已進行了從本文藏譯來的梵文還原㉞。藏譯中除了本論（東北目錄四二一三）之外，有調伏天的註及其他（東北目錄四二三四、四二三五）。

下(280) 《結合之觀察》（*Sambandha-parīkṣā*）之梵文是由 Prameyakamalamārtaṇḍa 與 Syādvādaratnākara 而得以復元的㉟。最初佛勞華納從與藏譯（東北目錄四二一四，註釋：東北目錄四二一五、四二三六、四二三七）的比較而發現此

㉙ Manorathanandin, Pramāṇavārttikavṛtti, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. 24，pt. 3, vol. 26, pt. 3, Patna, 1938-40.

㉚ Vibhūticandra, Vṛtti-Pariśiṣṭa, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. 26, pt. 3, Patna, 1940.

㉛ 金倉円照〈法稱の量釋頌とヂャイナ教義〉(《印度精神文化の研究》頁三五五以下)。

㉜ E. Frauwallner, Beiträge zur Apoha-lehre (*WZKM*. 37 (1930), 39 (1932), 40 (1934), 42 (1937), 44 (1939)).

㉝ 關於翻譯，有戶崎宏正〈プラマーナヴ　ールティカ現量章の和譯研究〉一～一四（《九州大學文學部哲學研究年報》二四～二五，一九六二年十月，一九六四年十月；《密教文化》七一～七二；《筑紫女學園短期大學紀要》一～一二，一九六六～一九七七年）。同《仏教認識論の研究》上卷，一九七九年。此外有許多學者的研究。

㉞ Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the commentary entitled Āloka of Durvekamiśra, edited by Pandit Sukhlalji and Muni Shri Jinavijayaji, *G.O.S.* No. 113, Baroda, 1949. 宮坂宥勝〈アルチャタ及び諸學者の年代論〉(《印仏研》二之一，一九五三年，頁三〇〇)。E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit Text*，Wein, 1967; *Teil II, Übersetzung und Anmerkungen*, Wein, 1967.

㉟ D. Malvania, *Durvekamiśra's Dharmottarapradīpa*, Introduction pp. XV, footnote 1.

事。而發表藏譯的《結合之觀察》與其註釋之藏文，及其德譯；金倉博士據此而發表了日譯 ⑯。

《論諍之正理》（*Vādanyāya*），藏譯中有本論（東北目錄四二一八）以及寂護註（東北目錄四二三九）、調伏天註（東北目錄四二四〇）等。梵文也與寂護的註（*Vādanyāyavṛttivipañcitārtha*）一起被發現而出版⑰。

《他人存在之論證》（*Saṃtānantarasiddhi*）藏譯中有本論（東北目錄四二一九）、調伏天的註釋（東北目錄四二三八），尚未發現梵文本。藏譯作爲 Bibliotheca Buddhica 19 而出版，有北川博士的英譯與研究⑱。

對其他學派的影響

佛教邏輯學雖由陳那、法稱集大成，但其結果必然給其他學派帶來影響。代表印度邏輯學的雖是正理派，但是因爲此派的代表典籍《正理經》已在古代固定化，受之後出現的佛教新因明的影響而被迫改變。在正理派中，於四世紀時跋舍耶那（Vātsyāyana）寫了《正理經》的註疏，但受到世親、陳那的批判。因此在六世紀後半，烏德陀迦羅（Uddyotakara）出現，著作了《正理評釋》（*Nyāyavārttika*），斥退世親、陳那之說，嘗試要發揮向來的《正理經》之說。雖然表面上固執以往的五分作法，但不得不採用因之三相說。他的主張爲後出的法稱加以批判、評斥，法稱之說被九世紀出現的跋遮濕鉢底・彌續羅（Vācaspatimiśra）所評破，在十世紀末出現優陀闍那

(281)下

⑯ 金倉円照《印度精神文化の研究》，頁三六一；同〈法稱における結合の觀察〉（《宗教研究》新一二之三，一九三五年）。

⑰ Rāhula Sāmkṛtyāyana, Dharmakīrti's Vādanyāya with the Commentary of Śāntarakṣita, Apendix to *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, vols. 21-22, 1935-1936.

⑱ 北川秀則〈仏教に於ける他我存在の一証明〉（《文化》一八之三，一九五四年五月）。同《インド古典論理學の研究》，頁四〇四～四二九，Appendix A.I.，A Refutation of Solipsism（Annotated Translation of the Saṃtānāntarasiddhi）. Stcherbatsky 將調伏天的註一起譯為俄文，Harish C. Gupta 再將其英譯。Th. Stcherbatsky, Establishment of the existence of other minds, A free translation of Dharmakīrti's Santānātara-siddhi and Vinītadeva's Santānāntarasiddhi-ṭīkā（H.C. Gupta, Papers of Th. Stcherbatsky, Calcutta, 1969, pp. 71-121）.

（Udayana）及闍衍陀（Jayanta）有著述而活躍著。但是在正理派一度導入因之三相說之後，沒有人不承認此說，還有勝論學派的妙足（Praśastapāda，般沙窣多波陀，六世紀）⑱ 也基於因之三相說而組織了邏輯學。

彌曼差學派在七世紀出現了鳩摩利羅與般跋羯羅（Prabhākara），而使學派興盛起來，特別是鳩摩利羅的著書中採用了許多佛教邏輯學。也有傳說他原本學過佛教，採用了陳那、法稱之說，因之三相說固不待言，甚至也採用了更細的地方。還有耆那教自大雄以來就是對邏輯學很關心的學派，也就受到佛教邏輯學很強的影響。在西元七〇〇年左右成軍日光（Siddhasena Divākara）的《正理渡津論》（*Nyāyāvatāra*）中，被認爲頗受法稱邏輯學的影響⑳。天主的《因明入正理論》的梵本、法稱的《量評釋》自註之梵本，乃至法上對《正理一滴論》的註、阿叉陀對《因一滴論》的註等，是保存在耆那教的僧院中。法上對《正理一滴論》的註釋寫了複註的摩羅婆定也是耆那教徒。

下(282)

此外僧伽派、瑜伽派、吠檀多派等，因爲邏輯學上關係比較少的緣故，所以不清楚新因明對其的影響，但是對陳那、法稱以後的印度邏輯學，新因明所給予的影響是很大的。

法稱以後

印度佛教因爲自法稱以後逐漸朝向衰退之途，所以佛教邏輯學的歷史也並不清楚。西藏的大藏經中，寂護（Śāntirakṣīta）的《攝眞實論》（*Tattvasaṃgraha*，東北目錄四二六六）歸於因明部，還有對此寫註釋的蓮華戒有《正理一滴註》（東北目錄四二三二）。《攝眞實論》是極爲邏輯性的作品，全篇貫串都運用法稱的邏輯學。本書到三十一章爲止批判當時印度的思想界，其

---

⑱ 金倉円照《インドの自然哲學》第五篇〈慧月とプラシャスタパーダ〉，一九七一年，頁二八四。

⑳ 金倉円照《印度精神文化の研究》，頁二八八以下，有研究、原文、翻譯。

中舉出聲（聲量）、現量、比量及其他量為主題。此研究還尚未開拓，將來若闡明這些內容，應該可以得到關於寂護、蓮華戒的邏輯學的新看法。

史徹爾巴茨基將法稱以後的佛教邏輯學傳承分為三派㉛，亦即文獻學的系統、哲學的系統與宗教的系統。文獻學派是將法稱的邏輯學作文獻學上的研究，而傳承的系統，天主覺（Devendrabuddhi，西元六三〇～六九〇年左右）是其代表。釋迦覺（Śākyabuddhi）是他的弟子，光明覺（Prabhābuddhi）也屬於這個系統，調伏天（Vinītadeva）也與他們根據相同的方法論。天主覺對法稱《量評釋》自註的初品之外的「後三品」作註釋（東北目錄四二一七），調伏天有《正理一滴註》、《結合之觀察註》、《他人存在之論證註》及其他許多註釋。他們的解釋唯有取顯現在語句表面上的意思，因而受其他派強烈攻擊。根據布頓，天主覺是法稱的弟子，註釋了《量評釋》，但是三度改寫，其師法稱好不容易才認可它㉜。調伏天的《正理一滴註》因為受到法上（Dharmattara，西元七五〇～八一〇年左右）的批判，所以是法上之前的人。 (283)下

哲學的系統是指想要解明包含在陳那、法稱著作中的哲學上意義的人們。這個學派的創立者是法上，他是婆羅門出身而在罽賓活躍，因為他是約在西元八〇〇年左右在世，所以不是法稱的直接弟子。但是對《正理一滴》、《量決擇》及其他寫了註釋，而有《量之觀察》（*Pramāṇaparīkṣā*，東北目錄四二四八）、《離之考察》（*Apoha-nāma-prakaraṇa*，東北目錄四二五〇）及其他獨立的著作。跋遮濕缽底．彌續羅（Vacaspatimiśra）引用了他的著作，這個系統的喜增（Ānadavardhana）對法稱的《量抉擇》寫了複註，還有智吉祥（Jñānaśrī）、商羯羅難陀（Śaṅkarānanda）等皆出於此系統。

第三的系統是從法稱的著作之中，要闡明其宗教上意義的人們。陳那、法稱的著作雖然說了邏輯學，但是可說是與一般大乘佛教的著作一樣，最後 (284)下

㉛ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. I, pp. 39-47.
㉜ E. Obermiller, *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, pp. 154-155.

要闡明覺悟或佛陀的本質。而從他們的邏輯學，來嘗試著要闡明佛的法身、自性身、智身等意義。此學派的創立者是由羅睺羅僧克里帖衍那所發現的梵文《量評釋莊嚴》作者智護（Prajñākaragupta），他是孟加拉地區出身的，他的著作爲優陀闍那所引用，所以似乎是十世紀的人。另根據解脫護，他被視爲經量部的人⑬。

智護的後繼者分爲三派，即勝者（Jina）、日護（Ravigupta）、閻摩梨（Yamāri）三系統。第一的勝者就法稱《量評釋》的組織陳述了意見，即主張《量評釋》爲自比量章雖然在最初，但是這個傳統的順序是錯的，應當是第一是量成就章，第二是現量章，爲自比量章是第三章才對。而關於這點，勝者、日護、閻摩梨之間有論諍；他們都是在家者，而且是密教信徒。

毘陀補沙那（Vidyabhusana）舉出法稱以後的佛教邏輯學者如下；即以如下的順序列出，而說明其年代及著作：天主覺（Devendrabodhī，西元六五〇年左右），釋迦覺（Śakyabodhī，西元六七五年左右），調伏天（Vinītadera，西元七〇〇年左右），日護（Ravigupta，西元七二五年左右），勝主覺（Jenendrabodhi，西元七二五年左右），寂護（Śāntarakṣita，西元七四九年左右），蓮華戒（Kamalaśīla，西元七五〇年左右），賢護（Kalyānarakṣita，西元八二九年左右），法上（Dharmattara，西元八四七年左右），珠瓶（Muktākumbha，西元九〇〇年左右），阿叉陀（Arcaṭa，西元九〇〇年左右），無憂（Aśoka，西元九〇〇年左右），月官（Candragomin，西元九二五年左右），智護（Aśoka，西元九四〇年左右），阿闍梨勝敵（Ācārya Jetāri, Jitāri，西元九四〇～九八〇年左右），勝者（Jina），寶稱（Ratnakīrti，西元九四〇～一〇〇〇年左右），寶金剛（Ratnavajra，西元九七九～一〇四〇年左右），勝友（Jinamitra，西元一〇四〇年左右），施戒（Dānaśīla，西元一〇二五年左右），智吉祥友（Jñanaśrimitra，西元一〇四〇年左右），智吉祥賢（Jñanaśribhadra，西元一〇五〇年左右），寶寂（Ratnākaraśanti，西元一〇四〇年左右），閻摩梨（Yamāri，西元一〇五〇年左

下(285)

⑬ Y. Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Kyoto University, 1966, p. 140.

右），商羯羅難陀（Śankarānada，西元一〇五〇年左右），善護(Śubhakaragupta，西元一〇八〇年左右)，解脫護（Mokṣākaragupta，西元一一〇〇年左右）⑭。

上述的諸學者有許多著作，而保存於藏譯中。因爲要就這些一一說明是不可能的，所以這裡只就梵本已經刊行的來簡單介紹。

在西元一九一〇年訶羅波羅沙德．沙斯達梨（Haraprasād Shāstrī）公布了三位邏輯學者的著作⑮：

班智達無憂（Paṇḍita Aśoka）：《全體之排除》（*Avyavinirākaraṇa*）⑯、《共相破斥之方向擴大》（*Sāmānyadūṣaṇadikprasāritā*）

寶稱：《離之成就》（*Apohasiddhi*）、《依於隨伴之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*anvayātmikā*〕）、《依於遮遣之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*vyatirekātmikā*〕）

(286)下

寶寂：《內在遍充之考察》（*Antarvyāptisamarthana*）⑰

以上三位中，寶稱的著作與其師智吉祥友的著作一起包含在羅睺羅僧克里帖衍那於西藏蒐集到的梵本中，而由Patna的K.P. Jayaswal Research Institute所出版。

《智吉祥友著作集》（*Jñānaśrīmitranibandhāvali*）⑱：

---

⑭ Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Reprint, Delhi, 1971, p. 319-347.

⑮ Haraprasād Shāstrī, *Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit, Bibliotheca India*, Calcutta, 1910.

⑯ 參考Y. Kajiyama, The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka（《印仏研》九之一，一九六一年，頁三七一～三六六）。

⑰ 參考Y. Kajiyama，On the Theory of Intrinsic Determination of Concomitance in Buddhist Logic（《印仏研》七之一，一九五八年，頁三六四～三六〇）。

⑱ *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, edited by A. Thakur, *Tibetan Sanskrit Works Series* V, Patna, 1959; cf. Y. Kajiyama, Trikapañcakacintā: Development of the Buddhist theory on the determination of causality（《インド試論集》四之五，一九六三年）。也有主張他還有《一切智者之成就》，Cf. E. Steinkellner, Jñānaśrīmitra's Sarvajñasiddhiḥ（*Berkeley Buddhist Studies*, 1977, pp. 383-393）.

1 《剎那滅論》（*Kṣaṇabhaṅgādhyāya*）
2 《遍充論》（*Vyāpticarcā*）
3 《不一不異之考察》（*Bhedābhedaparīkṣā*）
4 《不可得之秘密》（*Anupalabdhirahasya*）
5 《一切聲非有論》（*Sarvaśabdābhāvacarcā*）
6 《離之論書》（*Apohaprakaraṇa*）
7 《自在神論》（*Īśvaravāda*）
8 《結果與原因的關係之成立》（*Kāryakāraṇabhāvasiddhi*）
9 《瑜伽行者之智抉擇》（*Yoginirṇayaprakaraṇa*）
10 《不二一滴論》（*Advaitabinduprakaraṇa*）
11 《有相成就論》（*Sākārasiddhiśāstra*）
12 《有相集成》（*Sākārasaṃgrahasūtra*）

根據出版者塔庫爾（A. Thakur）說，智吉祥友與阿底峽是同時代的人，住於超岩寺，是六賢門之一；此事也載於多羅那他的佛教史中⑲，因此他似乎是活躍於西元十一世紀前半的人物。智吉祥友也是密教的學僧，上述下(287)他的著作有關邏輯學的有很多。第三是論述認識與對象不一不異的作品，第七是否定外道所主張的自在神存在的論證，第八是因果的佛教解釋，第九是瑜伽行者的神祕智慧之說明，第十與第三同樣是認識的問題，第十一是有相唯識說的論證。據智吉祥友所說，最初主張「有相唯識說」的人是法稱。在此論中，第一是破斥無相唯識說，其次提出諸家的有相唯識說，最後論瑜伽與中觀的一致。

智吉祥友的弟子是寶稱，也是十一世紀的人。他的著作前述的 Haraprasad Shastri 所出版中也有三部，但是羅睺羅僧克里帖衍那所蒐集的文獻中也有他的著作，同樣自 K.P. Jayaswal Research Institute 由塔庫爾所出

⑲ A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg, 1869, S. 241.

版。其內容如下：

《寶稱著作集》（*Ratnakīrtinibandhāvalī*）[320]：

1 《一切智者之成就》（*Sarvajñasiddhi*）

2 《自在神論證之破斥》（*Īśvarasādhanadūṣaṇa*）

3 《離之成就》（*Apohasiddhi*）

4 《依於隨伴之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*anvayātimikā*〕）

5 《依於遮遣之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*vyatirekātmikā*〕）

6 《量內在論》（*Pramāṇāntarbhāvaprakaraṇa*）

7 《遍充抉擇》（*Vyāptinirṇaya*）

8 《常恆論證之破斥》（*Sthirasiddhidūṣavā*）

9 《多之不二解明論》（*Citrādvaitaprakāśāvda*）

10 《他者相續之破斥》（*Santānāntaradūṣaṇa*）

以上諸論與前述的智吉祥友著作，在瞭解十世紀、十一世紀左右的佛教邏輯學上擁有重要的價值；今後研究的進展讓人期待。關於第三的《離之成就》，有　山博士及帝仁陀羅夏瑪（Dhirendra Sharma）的研究[321]。關於第五的《剎那滅論》，有馬克德莫特（A.C. Senape McDermott）的原典校訂、翻譯、研究[322]，第八的《常恆論證之破斥》有御牧克己的研究[323]，第十的《他 (288)下

[320] *Ratnakīrtinibandhāvalī*, edited by Anantlal Thakur, *Tibetan Sanskrit Works Series* III, Patna, 1957.

[321] 梶山雄一〈ラトナキールチのアポーハ論〉（《印仏研》八之一，一九六〇年，頁七十六以下）。同〈ラトナキールチの遍充論〉（《中野教授古稀記念論文集》，一九六〇年，頁一〇五以下）。Dhirendra Sharma, *The differentiation theory of meaning in Indian logic*, The Hague, 1969. 包含了 *Apohasiddhi*（離之成就）的原典、英譯及研究。

[322] C. Senape McDermott, *An Eleventh-century Buddhist Logic of 'Exists' Ratnakīrti's Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ Vyatirekātmikā*, Dordrecht-Holland, 1967. 參考谷貞志〈「瞬間的存在性」論証 Kṣaṇikatva-anumāna とその論理空間の問題〉（《印仏研》二〇之二，頁九二一以下；同二二之二，頁一〇四四以下）。

[323] 參考御牧克己〈恒常性批判（Sthirasiddhidūṣaṇa）〉（《印仏研》二〇之二，頁九〇四以下）。K. Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses* (*Sthirasiddhidūṣaṇa*) *et la preuve de la momentanéité des choses* (*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*), Paris, 1976.

人相續之破斥》有　山博士的翻譯[324]。

根據本書中塔庫爾的序文所述，寶稱住在超岩寺，是智吉祥友的弟子。智吉祥友所示唯識派的傳承如下[325]：

Maitreyanātha（彌勒）——Asaṅga（無著）——Vasubandhu（世親）——Dignāga（陳那）——Dharmakīrti（法稱）——Prajñākara（智作）——Jñānaśrīmitra（智吉祥友）——Ratnakīrti（寶稱）

以上的傳承似乎是表示思想上的關聯，例如世親與陳那並無直接的師徒關係。總之以此來看，可知智吉祥友、寶稱繼承了智護的系統，智護是法稱以後的三學派中宗教學派的創立者。

與寶稱同時代出現了寶寂（Ratnākaraśantī）。他住在超岩寺，從那洛巴學密續，在密教中也是優秀的學僧，著作了邏輯學的書《內在遍充論》（Antarvyāpti），還留下了有關「轉依」的解釋[326]。

下(289) 寶稱以後出現的人當中，有解脫護（Mokṣakaragupta，西元一〇五〇～一二〇二年之間左右），他活躍在位於孟加拉的闍伽多羅（Jagaddala or Jagaddhala）僧院，處理邏輯學、認識論的著作，有邏輯學綱要書《思擇說》（*Tarkabhāṣā*）[327]。本書的內容經由梶山博士研究，之後發表了翻譯[328]。據此，本書是佛教邏輯學的綱要書，依據法稱的邏輯學，而繼承了法上、智

---

[324] Y. Kajiyama, Buddhist Solipsism, A free translation of Ratnakīrti's Saṃtānāntaradūṣaṇa（《印仏研》一三之一，一九六五年，頁四三五～四二〇）。

[325] A. Thakur，*Rathakīrtinibandhāvalī*, Patna, 1957, Introduction p.17（Second ed. 1975, p.9）.

[326] 梶山雄一〈ラトナーカラシャーンティの論理學書〉（《仏教史學》八之四，一九六〇年）。G. Tucci, Ratnākaraśānti on Āśraya-parāvṛtti〈*Asiatica*, Festschrift fur Fr. Weller, Lipsia, 1954, pp. 765-767）.

[327] 本書的梵本於一九四二年以 *G.O.S.* vol. XCIV 而出版。之後由 Iyengar 利用新的寫本，合校藏譯（東北目錄四二六四），校訂原典而出版。*Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, edited with a Sanskrit Commentary by Embar Krishnacharya, *G.O.S.* XCIV, Baroda, 1942; H.R. Iyengar, *Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta, included in Tarkabhāṣā and Vādasthāna*, Mysore, 1952.

護、智吉祥友等之說。本書分爲〈現量〉、〈爲自比量〉、〈爲他比量〉三章，說明了陳那以後邏輯學的諸問題，但是同時也從邏輯學的立場斟酌以正理派爲始的諸學派，或佛教內部的毘婆沙師、經量部、瑜伽行派、中觀派等之說，而且被認爲基本上是經量部的立場㉙。

另與解脫護同系統的邏輯學者有勝敵（Jitāri）。圖齊在尼泊爾發現勝敵的梵本，而加以出版；這是《因之眞理解說》（*Hetutattvopadeśa*）與《生之捨棄》（*Jātinirākṛti*）㉚。根據圖齊，勝敵有兩位，一位是九世紀的人，是與師子賢同時代的人；另外一位是十一世紀的人，曾是阿底峽之師。但是其中哪位是此書的作者則難以決定，而且勝敵爲寶稱的著作所引用，所以被視爲是與他同時代，或者是在他以前的人㉛。在解脫護的《思擇說》中，有很多引用自勝敵的《善逝本宗分別》（*Sugatamatavibhaṅga*，東北目錄三八九九、三九〇〇）㉜。同樣爲圖齊所出版的明寂（Vidyākaraśānti）《邏輯之階梯》（*Tarkasopāna*）㉝中，也可見到勝敵《邏輯童蒙入門》（*Bālāvatāratarka*，東北目錄四二六三）的影響㉞。勝敵對解脫護、明寂給予影響，就這點可以視爲他是佛教邏輯學上重要的人物。 (290)下

還有明作寂的《邏輯之階梯》，以現量、爲自比量、爲他比量的順序而

㉘ 梶山雄一〈Mokṣākaragupta の論理學〉（《印仏研》六之一，一九五八年，七三一 八三頁）。Y. Kajiyama, An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta（《京都大學文學部研究紀要》一〇，一九六六年三月）。同〈認識と論理（タルカバーシャー）〉（《世界の名著》二《大乘仏典》，一九六七年）。同《論理のことば》（《中公文庫》，一九七五年）。

㉙ 梶山雄一〈存在と知識 —— 仏教諸哲學諸學派の論等 ——（二）〉（《哲學研究》五〇五，頁十三）。

㉚ G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* Part I, Selection V, Hetutattvopadeśa of Jitāri and Tarkasopāna of Vidyākaraśānti, Roma, 1956, pp. 249-310; G. Tucci, The Jātinirākṛti of Jitāri（*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, 1930, vol. XI, pp. 54-58）

㉛ 白崎顯成〈Jitāri と Mokṣākaragupta〉（《印仏研》二五之一，頁四二二）。

㉜ 白崎顯成前引論文，及〈Jitāri と Mokṣākaragupta と Vidyākaraśānti〉（《印仏研》二六之一，頁四十一）。

㉝ 參考註㉚。

㉞ 參考註㉜。

說明邏輯學，似乎與解脫護大約是同時代的人㉟。

明寂是自十一世紀到十二世紀初期的人，他晚年正逢超岩寺爲伊斯蘭教徒破壞，印度佛教滅亡之時，因此其佛教論理學可以說是最後進行的印度佛教著作。但並不清楚有關明寂的學術活動詳情，而有待今後的研究。

(335) 梶山雄一〈存在と知識 —— 仏教諸哲學諸學派の論等 —— (一)〉(《哲學研究》五〇〇，頁[illegible]一七)。

第五章

秘密佛教



第一節　秘密佛教的意義

這裡所謂的「秘密佛教」，是「密教」的意思。密教在西方多稱為 Esoteric Buddhism ，是 Exoteric Buddhism（顯教）的相對詞，不過這是現代學者所創的語彙，在古代的梵文中，似乎並沒有與此相對應的術語，密教也還稱為「怛特羅佛教」（Tāntric Buddhism, Buddhist Tantras）。在密教中稱呼經典為「怛特羅」（tantra ，續），所以將密教稱為「怛特羅佛教」。在後期的密教裡，確實稱呼經典為怛特羅，但是初期未必如此。也有只稱呼為「經」，或也稱為「大乘經」、「方廣經」等，或只稱為「儀軌」（kalpa）、「陀羅尼」（dhāraṇī）等例子。而在將《藥師經》、《金光明經》等雜密經典也加入密教中的情形，所謂「怛特羅佛教」之語在包含密教的全體上，似乎狹隘了些。

在《大日經》中，有眞言道、眞言教法、眞言門等用語，「眞言乘」的用語也出現了兩次。但是其原語並非 mantra-yāna ，而推定為似乎是 mantracaryā-naya① ，「眞言乘」（mantra-yāna）當作術語而確定下來是在十一世紀以後。相對地 mantranaya（眞言理趣）之用語，則可見於《大日經》之中② ，但是似乎並沒有以此 mantranaya 來總攝密教的教理。

下(303)

其次，也有學者視「金剛乘」（vajra-yāna）相當於我們所說的「密教」③ ，「金剛」（vajra）之語詞在密教中確實是重要的語彙。在《大日經》中，說法的對象也主要稱為執金剛、執金剛秘密主、金剛薩埵等的菩薩們。在《金剛頂經》中，更在成佛的階段說「修金剛心」，將成佛之智喻為金剛之堅固，而已成佛的毘盧遮那佛也稱為金剛界如來，以「金剛」來表示密教

①參考松長有慶〈mantrayāna, mantranaya, vajrayāna〉《印仏研》二一之二，一九七三年三月，頁〔一〇〕一〇一一）。
②參考上註。
③金岡秀友《密教の哲學》，頁八。

的佛智。「金剛」在密教雖是重要的概念，但是並不清楚「金剛乘」（vajra-yāna）的語詞是從何時開始出現的，至少似乎不是那麼早的用語，而此語也有說只限於在金剛頂系的密教使用 ④ 。

此外也使用了「俱生乘」（sahaja-yāna）、「時輪乘」（kālacakra-yāna）等語詞，但是任何一個在包攝密教全體時，概念的內容都太狹隘，因此相當於「密教」之詞的梵文很難求；換句話說，此事顯示了「密教」一詞的內容並不清楚明確。因此這裡雖題爲「秘密佛教」，但是這個語詞的概念似乎並非已經在學界中固定下來 ⑤ 。在日本自古以來稱爲「東密」、「台密」等的密教，是指傳到中國唐代的密教，亦即以《大日經》、《金剛頂經》爲中心 (304)下 的密教教理，因此並未包含到在以後於印度發展的「無上瑜伽續」的密教，所謂「怛特羅佛教」、「左道密教」的密教。宋代施護、法天所譯的密教經典中，屬於無上瑜伽續的經典有很多，但是這些經典在中國、日本的佛教界中幾乎未被研究，對日本眞言宗的教理並沒有給予影響。

要將傳來日本的「密教」用語，套用在印度秘密佛教的全體時就產生不合理的情形。在日本說「密教」的情形，與西歐、印度的佛教學者在說 Esoteric Buddhism 或 Tāntric Buddhism 的情形，可以見到其意義內容上有相當大的出入。在西歐說「密教」的情形中，有墮落的佛教的意思，但是語義上「esoteric」有「秘密」的意思，所以如果不問是否含有「左道」、「性力」的意味，則「密教」與 Esoteric Buddhism 之間有共通點。因此在這裡決定將「秘密佛教」之用語廣義解釋，也包含了怛特羅佛教、時輪教，將基於密教儀軌而實際修習的佛教稱爲「秘密佛教」；因爲在這些佛教中有重視秘密而忌憚公開的性格。同時在秘密佛教中有神祕主義的性格，因爲密教採用了祈禱的緣故。在秘密佛教的秘密中，也含有神祕主義的意思。唱眞言，誦陀羅尼，而進行祈禱，然後要得到神秘的力量、智慧；密教中可見到如此的性

④ 參考註 ① 。

⑤ 參考栂尾祥雲《秘密仏教史》〈序說〉，松長有慶《密教の歴史》〈序說、1 密教という言葉の意味〉頁三以下，金岡秀友前引書〈第一節、密教の定義〉頁三以下等。

格。

下(305) 在《大日經》、《金剛頂經》中所說的教法，是成佛之教法，並不是以祈禱爲目的，但是爲了成佛的實現，而採用了廣義的祈禱。

印度密教的獨立，一般以爲是在《大日經》出現之時。因此印度密教的說明雖然可以由《大日經》開始，但是因爲在此以前也有說陀羅尼、眞言的經典，所以想要將此祈禱主義的佛教作爲密教的前史來考察，而將這些也加到「秘密佛教」之中。佛教咒術上的性格，雖然在大乘佛教中更加提高，但是在此以前的佛教中也可見到，其起源可上溯到原始佛教的經典。因此在本書中將簡單地檢視《阿含經》中可見的咒術上的佛教，然後考察大乘佛教中可見的「雜密」。其次將《大日經》、《金剛頂經》作爲密教的獨立時代來敘述，之後要檢視作爲發達密教的「無上瑜伽續」的佛教。

還有，說到「秘密佛教」，在中國佛教裡天台大師智顗的「化法四教」中，有頓教、漸教、秘密教、不定教的判教是很有名的。但是這個情形的秘密教，與眞言的秘密佛教沒有關係。在天台大師的時代，眞言密教還沒傳到中國來。化儀四教的秘密教，是指以秘密的方式說法的意思，是在大乘佛教中的區分。

下(306)

第二節　始佛教時代的秘密思想

覺悟與咒術

一般說原始佛教是理性的宗教，佛陀的覺悟與咒術沒有關係。這是一般學者所認爲的，佛陀的覺悟似乎是與咒術沒有關係。這是因爲佛陀所悟的法是由智慧所悟的，覺悟沒有黑暗而是光明，而與迷信、盲目的信仰無關。

在《阿含經》中，關於佛陀所悟的法，說：「於所未曾聞法，生眼，生智（ñāṇa），生慧（paññā，般若），生明（vijjā），生光明（āloka）。」（*Vinaya*, vol. I, p. 11）法是所見的，而那時心中生起光明，所以覺悟的智、慧、明等，是一點都不殘留疑惑的，是光明的、眞理的洞察。或又如下說

道：「法由世尊所善說。（此）是現前證得的，是不待時的，是能說『來見吧！』的，是導向（於涅槃）的，是由智者各應了知的。」有如此形式的說明。這裡表示，法也是由每個人所確證的，是超越時間的眞理，公開於任何人的，亦即主張法是普遍性的眞理。

在以上的說明中，主張「法是可以理解的」。這是理解的宗教，並非只有信的宗教。依智慧洞察眞理就是悟，這也出現在原始佛教的教理，四聖諦、十二緣起說、五蘊無我說等基本的教理中。因此原始佛教的覺悟，可以說與不合理的迷信、盲目的信仰無關。但是並非因爲如此，佛教的覺悟才被當作能以邏輯來說明。自大乘佛教起強調，佛教的覺悟超越了依於言語的表現，但是在原始佛教中也已經說到這點。例如在《梵網經》中說，世間的人們說佛陀守戒行善行而讚嘆如來，但那只不過是瑣碎平常的事而已。敘述說，如來親自證知（abhiññā）、現證，所說的諸法，是甚深而難見、難知，寂靜而微妙，超越尋伺之境，至微而唯有智者所知的。唯有依此諸法，才能正確地讚嘆、談說如來（*DN*. Vol. I, p.12）。這裡說到了如來所悟的法是難知、難見的，超越了尋伺之境，這個狀況的「尋伺」（takka, tarka）是指「邏輯論證」。佛陀的覺悟超越了邏輯，是無法以語言來表現的難知、難見、微妙。 (308)下

另在這裡說「如來證知」的情形中，譯爲「證知」的 abhiñña 裡有證悟的智慧之意，同時也有「神通」的意思。神足通、天眼通等六神通的神通就是 abhiñña；在此神通裡，有以合理的理性所無法判然的神秘性的智慧之性格。覺悟之法，是指以神秘性之智所證知的。因此說難知、難見，而說超越了邏輯上的理解。佛陀的覺悟並非凡夫所容易窺知的，所以似乎因這點而神秘地看待，但是同時不得不認爲覺悟本身也有神秘上的性格。 (309)下

這在將覺悟說成「明」（vijja, vibjā）這點上也可見到。如前所述，在說「於所未曾聞法，生眼，生智，生慧，生明……」的情形的「明」，有知識、科學的意思，更有「咒文」的意思。咒文情況的 vijjā 譯作「明咒」，因此在作爲 vijjā 的智之中，可以視爲有如下所述般神秘性的性格。

在原始佛教裡所理解的「覺悟之智」是複雜的。那雖然是理性的，充滿

光明的智慧，但是並非所謂合理的、邏輯的知識；在這裡似乎不能說完全沒有覺悟之智與密義結合的餘地的理由。但是迷信的咒文、非理性的占卜等，在《梵網經》裡明顯地被排斥掉了，因此想必此咒文與佛陀的覺悟並無關連，不過《阿含經》中卻說到了護咒、眞實語。而一般的民眾縱使皈依佛教，也是愚痴的，無力的，無法將佛陀所說的教法如法地實踐。在如此愚痴的、意志薄弱的佛教徒中，似乎也從事迷信上的信仰。以這點，也有學者承

下(310) 認在原始佛教裡有理性的上層結構與迷信的下層結構的二重構造⑥。以下將就《阿含經》所說的「密咒」，簡單地來檢視。

明咒

首先要來看看在《梵網經》裡受到排斥的密咒，稱爲 vidyā（vijjā），亦即在 vidyā（明）之中，既有爲佛陀所肯定的「明」，同時也有爲佛陀所否定的「明」，此被否定的明稱爲「徒勞無益之明」（tiracchāna-vijjā）。「tiracchāna」因爲也有「畜生」的意思，所以在漢譯中也譯作「畜生咒」。在《梵網經》（*DN.* Vol. I, p. 9ff.）、《沙門果經》（*DN.* Vol. I, p.67ff）中說到種種徒勞無益之明；《梵網經》第一所舉出的，是「手相、占卜、兆相、占夢、占身相、占鼠咬布之形、火之護摩（aggi-homa）、杓子之護摩、穀之護摩、粉之護摩、米之護摩、熟酥之護摩、油之護摩、口之護摩、血之護摩、指節之明、宅地明、刹帝利明、吉祥明、鬼神明、地所明、蛇明、毒藥明、蠍明、鼠明、鳥明、烏鴉明、壽命預言、防箭咒（sara-parittāṇa）、動物鳴叫聲之解釋」等。說或有沙門、婆羅門依信施之食而生活，同時依這些徒勞無益之明而生活於邪命。這裡舉出作爲「徒勞無益之明」的，是手相、占夢等占相（nemittika），或火之護摩、油之護摩等護摩（homa，火供），宅地明、蛇明、毒藥明等種種明（學問），防箭之護咒（parittāṇa）等。

下(311) 將這些當作徒勞無益之明而非難，接下來更舉出以武器、道具、男女、

⑥ 參考奈良康明〈古代インド佛教の宗教的表層と基層〉《三藏集》第一輯，頁二七七～三○四）。

動物等占相，戰爭之預言、日蝕、月蝕、星宿之預言、順世論、算術、政治或日常生活的知識、種種醫術等，而說這些也是徒勞無益之明。因此在「明」之中，雖然咒文也包括在內，但是醫術、世間的知識等也包含其中。當時觀察日月之運動、星宿等事，似乎是重要的學問，而說到醫術，病症的治療、藥物的調和等，也與唱咒文除病魔密切結合在一起，所以便將世間的學問與預言、咒術等歸納起來而理解作「明」（學問）。

根據《大般涅槃經》，佛陀在入滅之際有禁止出家的弟子們涉及佛陀遺骸的葬禮的程度，所以禁止出家的弟子關連到世俗的「明」似乎是當然的（即使禁止世俗的明，卻也似乎沒有必要認爲是禁止所有的明）。律藏的〈小事犍度〉（*Vinaya*, vol. II, p.139）中，說到六群比丘學了徒勞無益的明，所以佛陀禁止了。在四分律相對應處，說到禁止吉凶符書咒等（T 22.960c）。在五分律中，禁止作迷人咒、起死人咒（T 22.174b）。如此禁止比丘學咒文，但是在比丘的二百五十戒條文中，並無禁止徒勞無益之明。

但是在「比丘尼律」中，則有禁止比丘尼學或教導他人徒勞無益之明的條文。以巴利律來說，〈比丘尼律波逸提法〉第四十九條（*Vinaya*, vol. IV, p.305）中，敘述了六群比丘尼學徒勞無益之明而遭到世間非難之事，而說佛陀禁止了此事。同樣地在其第十五條中，禁止教他人徒勞無益之明；在漢譯諸律中也有相同的條文。四分律、十誦律中則說：「禁種種咒術。」（T 22.754a; T 23.337b-c）比丘尼律中有禁止徒勞無益之明。不管如何，這種明在原始佛教被否定似乎是明顯的；此事由「明」（vijjā）這個語詞在原始佛教並沒有那麼佔優勢也可知道。佛教裡將「迷」稱爲「無明」（avijjā, avidyā）；從這點來說，覺悟可以稱作是與無明相反的「明」。《阿含經》中確實也有「無明滅而明生」的表現，但是例子很少。悟壓倒性地以「般若」（paññā）、「正覺」（sambodhi）來表示，所謂的佛陀（buddha）也是覺者的意思。佛教的悟一般是以般若、覺來表示⑦。

(312)下

⑦ 參考西義雄《原始仏教に於ける般若の研究》，一九五三年。

「明」雖然不多，但在原始佛教中則已使用。在以上之外，佛的十號之一有「明行具足」（vijjācaraṇa-sampanna），此「明」也是「vijjā」。還有宿命通、天眼通、漏盡通稱爲「三明」（tisso vijjā），此明也是「vijjā」，因此在《阿含經》中並非沒有肯定地使用明的例子。而且雖然三明的明與神通是相同的意思，但是並不只是這個情形，而是在一般來看，在「明」之中添加了咒術的性格是無法否定的。因此到了大乘佛教，咒術性地來看經典時，就使用此「明」。例如在《般若心經》裡有「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦。」（T 8.844c）這場合的「大明咒」是「mahā-vidyā-mantra」，明是 vidyā ，咒是 mantra 的譯語。般若波羅蜜是大明咒，受持的話就能除去一切苦。

下(313)

還有在《小品般若經》〈塔品第三〉、〈明咒品第四〉之中，反覆說般若波羅蜜是大明咒。而說從般若經中即使取出一句、一偈而受持也有大功德，毒蛇也避開此人，四天王經常護持，在戰場中入於敵陣也不會有喪命、受傷等（T 8.542a-b ，及其他），亦即將般若經當作咒文來受持的話，則有大功德。在《大品般若經》卷九裡也說般若波羅蜜是大明咒、無上明咒、無等等明咒（T 8.286b），而在《大智度論》卷五十八裡有解說，而說明在諸咒術之中，般若波羅蜜是大咒術（T 25.469b）；進入密教後開始作爲「明王」（vidyā-rājan）而受重視。總之「明」之中有咒術上的性格，似乎可以視爲是從原始佛教以來就有的 ⑧ 。

護咒

護咒是作爲 paritta 的譯語而使用 ⑨ ，是指爲了護身而用的咒文。在這個意義的咒文，在原始佛教裡也被認可。在先前所舉的比丘尼律禁止「徒勞無益之明」的條文中，雖然禁止徒勞無益之明，但是許可例外。在巴利律裡，作爲例外的有說：「學文字，學持（dhāraṇa），爲了守護而學護咒，不

⑧ 參考宮坂宥勝〈vidyā の語義〉(《干潟博士古稀記念論文集》，頁二四九～二六五)。
⑨ 關於 paritta ，參考松長有慶《密教の歷史》頁二十五。

犯。」（*Vinaya*, vol. IV, p.305）允許學習陀羅尼、護咒，或教導他人。此處的 dhāraṇa 可視爲等同於 dhāraṇī（陀羅尼）。但是開頭的「學文字」的「文字」（lekha），是否關連到後代「四十二字門」的「字」（lipi 、 akṣara）則不明。在巴利律說「護咒」處，在四分律則說道：「若誦治腹內蟲病咒，若誦治宿食不消咒，若學書，若誦降伏外道咒，若誦治毒咒，以護身故無犯。」（T 22.754b）允許護身的咒文。在十誦律中也說：「若讀誦治齒咒、腹痛咒、治毒咒，若爲守護安穩不犯。」（T 23.337b）允許守護的咒文。 (314)下

其次在律藏的〈小事犍度〉裡，說了避免被蛇咬的護咒。因於爲毒蛇所咬而死的比丘，佛陀說了法，說：「於四種蛇王族以慈心遍滿者，則無爲蛇所咬而死。」而說護念四種蛇王族的頌文，稱此爲「自護咒」（attaparitta）、「護咒」（*Vinaya*, vol. II, pp. 109-110）。相當於此的《四分律》卷四十二裡，巴利的四種蛇王族則換爲「八龍王蛇」，而提出了護念八種龍王的頌文，稱此頌爲「自護慈念咒」（T 22. 870c-871a）。還有在《雜阿含經》卷九（T 2.61a-b）裡也有避免蛇咬的頌文，而舉出八大龍王，爲蛇所咬的比丘則作優波先那比丘。在《雜阿含經》裡，於頌文之後附有陀羅尼，更進一步密教化，此陀羅尼稱作「咒術章句」，然後說唱此咒術章句，則身不中蛇毒。 (315)下

避免毒蛇的咒文，在大乘佛教發展而成《孔雀王咒經》。更爲密教採用，成爲不空所譯的《佛母大孔雀明王經》。這種經典，傳有在晉元帝（西元三一七～三二二年在位）時代由帛尸利密多羅所譯的《大孔雀王神咒》一卷、《孔雀王雜神咒》一卷，所以其成立相當早。還有在梁代時，僧伽婆羅有《孔雀王陀羅尼經》二卷的翻譯。在現在的大藏經中，加上不空譯的，共有六本「孔雀王咒經」。這雖是將「孔雀」作爲經題，但內容則是以慈心念八大龍王則無爲毒蛇所咬之事當作中心的經典；此經的梵本也已經出版⑩。在這些經典裡，因莎底（吉祥， svasti ？）比丘爲蛇所咬，佛陀說：「以慈心念八大龍王，則不爲毒蛇所害。」可知這是由《雜阿含經》卷九、

⑩ 田久保周譽《梵文孔雀明王經》*Ārya-Mahāmāyūrī Vidyārājñī*, Tokyo, 1972.

律藏的〈小事犍度〉等教法發展來的。將孔雀題到經題上，是因為孔雀捕蛇而食，所以認為孔雀有征服毒蛇的不可思議力量。由很多漢譯也可知此經自古以來就受到重視。

如上所述，為了護身而唱的護咒，在原始佛教中也是允許的，特別是為了避免毒蛇之難的咒文受到了重視。而且人如果從心裡對蛇懷有慈悲心，蛇也不會隨便亂咬這個人；沒有敵意是重要的。因此上述避免毒蛇之難的護下(316) 咒，絕不能說沒有效果。以這樣的方法而唱的護咒，可說與徒勞無益之明不同。護咒在巴利佛教系統中受到重視。《彌蘭陀王問經》中，護咒舉出了寶經（Ratna-sutta）、蘊護咒（Khandha-paritta）、孔雀護咒（Mora-p.）、幢首護咒（Dhajagga-p.）、阿吒那胝耶護咒（Āṭānāṭiya-p.）、鴦掘魔羅護咒（Aṅgulimāla-p.）等（*Milindapañha*, Trenckner's ed. pp.150-151），所以在《彌蘭陀王問經》成立左右，就已經有很多護咒。現代的錫蘭上座部，或其系統的緬甸、泰國的佛教，還擁有更多的護咒，為了祈福攘災而經常讀誦。所以在上座部傳承中，將為了護身的咒稱作護咒，但是在其他部派裡，是否將為了護身的咒文稱作 paritta 並不清楚。在密教中這個用語似乎沒有傳下來。

真實語

眞實語是 satya-vacana 的譯語，是指基於眞實的誓語，擁有不可思議的力量之意。在佛教以外也在使用 ⑪，稱作「眞實言說」（satya-vākya），在巴利佛教裡則作「眞實之誓」（sacca-kiriyā）使用 ⑫。例如《本生經》第四四四經中說，雙親將被蛇咬到的兒子帶到苦行者處來求助時，那位苦行者將自己到現在為止所修行的事實照實敘述，而唱道：「依此眞實(sacca)得安

⑪ 參考原實〈tapas, dharma, puṇya, (≒ sukṛta)〉(《平川彰博士還曆記念論文集・仏教における法の研究》，一九七五年，頁五十三，註三十六)。

⑫ 參考奈良康明「眞實語について」(《日本仏教學會年報》三八，一九七二年，橫排頁十九～三十八)。

穩！」毒就從那小孩的身體噴出來，而救了小孩一命（*Jātaka*, vol. IV, p. 31）。此外在《本生經》中，也屢屢說到「眞實之誓」（例如 *Jātaka*, vol. I, pp. 214, 294, etc.）。 (317)下

其次，在《中部》第八六〈鴦崛魔羅經〉裡，鴦崛魔羅（指鬘外道）皈依佛陀，成爲佛弟子，修行而成爲阿羅漢。之後在他乞食於舍衛城時，見到懷孕的婦人難產痛苦的樣子，而說了同情於此的心情。指鬘對產婦的痛苦深感同情，回來以後告訴佛陀。此時佛陀教鴦崛魔羅說：「你到產婦面前說：『我得聖之生以來，不知有故意奪生類之命者。依此眞理（tena saccena），令汝得安穩！』」鴦崛魔羅依言而行，由於這句話的眞實威力，而使婦人的難產得救。鴦崛魔羅本來是殺了許多人，切其指頭作成項鍊，所以被稱爲「指鬘外道」的惡人。但是因爲即使是那種程度的惡人，也皈依佛陀，而成阿羅漢得聖生以來不曾殺過生，所以其眞實語有幫助難產婦人的大力量。

在《鴦崛魔羅經》中，並沒有將此言稱作「眞實之誓」。但是在前面所述的《彌蘭陀王問經》之中的「鴦崛魔羅護咒」，則可視爲是指此《鴦崛魔羅經》，所以此經被當作是 paritta 的一種。不過從形式上來說，則與上述的《本生經》所說的「眞實之誓」相同，同樣有「tena saccena」之語，所以也可以看作是「眞實語」的例子。如此，在巴利經典中將眞實語稱作「眞實之誓」，但是在漢譯經典裡這點並不清楚。《雜阿含經》卷三十八、《別譯雜阿含經》卷十八（T 2.281a-b; 378b-9a）中，則有說鴦崛魔羅皈依佛陀的教法，但是並沒有提到悟道之後對難產婦人說眞實語。《增一阿含經》卷三十一，也有鴦崛魔羅的經典，這裡也說到了難產婦人的事，在這裡鴦崛魔羅說：「我自生於賢聖以來，更不殺生，持此至誠之言，令胎得解脫。」（T 2.721a）也顯示這是眞實語，但是並未說「眞實語」。在別譯的《鴦崛魔羅經》、《鴦崛髻經》中，也有和《增一阿含經》相同的故事，前者稱爲「至誠不爲妄語」，後者則表現爲「至誠語」（T 2.510a, 511c），所以認許了眞實語的力量。 (318)下

另在《大事》中也使用了「眞實語」。《大事》（*Mahāvastu*）所說的緊那羅王本生中，敘述了緊那羅王與女兒度爾摩因爲「眞實語」（satya-vākya）

之力而爲獵師所捕之事（Senart's ed. vol. II, p. 97）。還有在蘇耶摩迦本生之中，說到被毒箭射中的蘇耶摩迦，其毒由於他父親的眞實語之（satya-vākya）力而除去的故事（ibid. vol. II, pp. 218,229,etc.）。此外在《大事》中也可以見到「眞實語」的例子，所以在大眾部的系統中也使用了眞實語。

「眞實語」，也爲大乘佛教所繼承。例如在《八千頌般若經》下(319)（*Aṣṭasāhasrikā Prajñapāramitā*）的最後有〈常啼菩薩品〉，常啼菩薩在求般若波羅蜜的大法而到法上菩薩處去時，要賣自己的身體來準備獻給法上的禮物。那時帝釋天要試試常啼菩薩之心，而變身爲少年之姿立於常啼面前，然後求心臟、血與骨髓。因此常啼菩薩便取利刀刺腕出血，割腿切肉，更爲了得到骨髓而要斷骨。因此帝釋天知道常啼菩薩的決心堅固，捨少年之身而回復天神之身，說你想要什麼就滿你的願。那時常啼菩薩爲了要回復自己所切的身體而用了「眞實語」，唱道：「我依如來而得受記於無上正等覺不退轉。依此眞理（tena satyena），依此眞實語，令身回復如故！」身體就回復原樣。這也稱作是「眞實語之加持」（satyādhiṣṭhāna, Mitra' s ed. p. 500）。

此眞實語在八千頌般若經的古譯《道行般若經》、《小品般若經》之中並不存在。梵本以外，在藏譯（*bden-paḥi tshig*, Peking ed. vol. 21, p. 176, 295b4）或漢譯《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷二十四（T 8.671c）可見到作「實語力」的譯語，還有在八千頌般若經所說的「眞實語之加持」的「加持」（adhiṣṭhāna）在密教中也是重要的概念。總之，密咒方面，不管是護咒或明咒，都相信有使他者動轉的力量，但是認爲眞實語則更勝於此，語言直接有大力量。

如以上所述，在原始佛教中，咒文並不是完全被否定，而是在某個層面受許可。特別認可爲了保護自身的護咒，或眞實之語有大力，還有似乎也可下(320)以承認明咒與佛教的覺悟有關連的地方。明咒、護咒或眞實語等，以身、口、意三密來說，是屬於「口密」。在這些以外，在《阿含經》中也可見到秘密思想的看法，可以視爲以前的人住在現代人來看也無法想像的神祕世界裡。因此在《阿含經》中，以梵天、帝釋天爲始，許多天神經常出現，在密教裡成爲重要菩薩的「金剛神」等也出現了。原始佛教時代的人們活在與這

些天神們的對話之中，不過關於這些不能詳細論述，所以僅止於指出上述一二點而已。

在接下來的阿毘達磨佛教中也有密教的性格，在此則省略不談，而要簡單地來看看包含於大乘佛教中的密教，因爲密教是由大乘佛教發展出來的。 (321)下

第三節　從大乘佛教到密教

雜密

出現在大乘經典中的密教稱爲「雜密」，是混雜入大乘經典中的密教之意，這是密教尚未獨立的時代。獨立的密教經典是作大毘盧遮那佛（Mahāvairocana，大日如來）的說法，但是大乘經典的教主是釋迦，純正的密教是否認以釋迦爲教主而出現的佛教。以教主爲大毘盧遮那，或以釋迦爲教主，可說是純正密教與雜密的不同處。

在原始佛教裡，咒文、咒術很少，但是在大乘經典中密教的要素變多了。其理由之一，是因爲在大乘佛教發展的貴霜王朝時代的北印度，是許多異民族接觸、混合之地，因此異民族的咒術性宗教也流入大乘佛教中，在大乘佛教中咒術性的要素變多的緣故。還有在西元一世紀末，佛教中開始造佛像、菩薩像，這對密教「身密」的發展給予了影響。佛像，在說法之像、成道之像、降魔之像之中，其各個手印都不同。在這手印之相上附加了種種意義，種類也變多起來，而發展到密教的印契（mudrā），然後成爲「身密」的教理。

接著，印度教出現，對佛教給予了影響。在印度古代，最初是婆羅門教盛行，但之後佛教、耆那教出現，而婆羅門教的勢力便衰弱了，但是婆羅門教與印度的土著民族達羅維荼人的宗教結合而變成印度教。自西元前二世紀左右起，印度教盛行起來，特別是在農民之間擁有強大的勢力。之後隨著印度教持有強大的勢力，佛教也不得不受其影響，因此在大乘佛教中，採用了許多印度教的眾神，開始建構出對這些諸神的祈禱、儀式。這與佛教的藝術 (322)下

上的性格結合起來，而發展爲連印度教中都無法見到的曼荼羅美術、絢爛的密教儀禮。

在西元三二〇年中印度的笈多王朝興起，笈多王朝以婆羅門教爲國教，支持婆羅門文藝的復興，因此在笈多王朝統治下繁榮的佛教，也無法避免受到婆羅門教的影響。婆羅門教、印度教，因爲是極爲咒術性的宗教，所以當然佛教也就密教化了。佛教的密教化在貴霜時代、笈多時代是很顯著的，例如弟子的入門儀式中，佛教採用了國王即位儀式的「灌頂」（abhiṣeka）禮儀的，即是在貴霜時代。還有進行祈禱的情形，佛教採用了築土壇而造爐燃火祈禱的「護摩」（homa）儀式，或使用爲了祈禱的神聖場所的「曼荼羅」（maṇḍala，壇場）等；這一般以爲是在笈多時代。曼荼羅最初是在地上造的土壇，後來開始畫上圖案。

下(323) 然後以在曼荼羅中所祭祀的佛、菩薩、諸神爲對象，開始進行種種祈禱，那時的祈禱儀式，亦即「儀軌」（vidhi, kalpa）逐漸完備起來，而附隨在其中於其儀式唱頌的「陀羅尼」（dhāraṇī）、「眞言」（mantra）的數量也增加了。

然後以這些佛、菩薩、諸神爲對象，進行生病痊癒、安產、增加財富、豐收、旱災時的祈雨、豪雨時的止雨、迴避災難，或祈福等種種祈禱。

陀羅尼

陀羅尼是 dhāraṇī 的音譯，意譯爲「總持」；陀羅尼是在簡短的語言中含有眾多意義的。先前說到在原始佛教中有「持」（dhāraṇa），但是在原始佛教中並未發現陀羅尼之語（不過在漢譯《阿含經》中則有），而此語到了大乘佛教開始頻繁地使用起來。先前已指出在《般若經》有「明咒」，但是大乘經典陀羅尼遠較明咒爲多。還有「眞言」雖也用在《般若經》中，但是在《般若經》以外也使用眞言。因爲將 mantra 音譯（曼怛羅）的情形很少，所以在漢譯經典中很多地方難以推定原語爲 mantra。不過眞言、明，從意義上可以視爲不異於陀羅尼，因此在這裡要將這些語詞合併起來考量。

下(324) 不過陀羅尼因爲也有咒文以外的意思，所以首先要來檢討這點。

大乘經典重視陀羅尼。在許多大乘經典中，其開頭在列出菩薩眾處，敘述得陀羅尼三昧以作為菩薩所具之德⑬。陀羅尼最初似乎是記憶的手段，例如支謙譯（西元一七八～一八九年）的《般舟三昧經》中說：「悉入諸陀羅尼門，於諸經中聞一知萬，諸佛所說經悉能受持。」（T 13.903c）從譯出的年代來看，可知從二世紀以前大乘佛教就在使用陀羅尼。還有，在《大集經》卷十七說：「為受持一切所聞不忘大誓莊嚴，得陀羅尼故。」（T 13.114c）而在《大寶積經》卷四十八中也說：「便得成就不可思議最勝無上不忘總持，多聞具足。」（T 11.285c）在《觀普賢菩薩行法經》中也說：「得陀羅尼故，諸佛菩薩所說妙法憶持不失。」（T 9.390c）在《大智度論》中也說：「復次，得陀羅尼菩薩，一切所聞法以念力故，能持不失。」（T 25.95c）這些顯示陀羅尼是憶持教法不失的力量。當時因為書籍難得，經典都以背誦來傳持，所以作為記憶術，在簡短的語詞中含有多義的「陀羅尼」才受到重視。

但是由於陀羅尼含有多義，所以逐漸開始利用到咒文上。陀羅尼自古就說有許多種類，例如在《華嚴經》卷十一舉出了清淨陀羅尼、義陀羅尼、法陀羅尼、正語陀羅尼四種（T 9.471a，譯按：原文有十種），在《法華經》(325)下卷七則舉出旋陀羅尼（dhāraṇyāvartā-dhāraṇī）、百千萬億旋陀羅尼（koṭiśatasahasrāvartā-dh.）、法音方便陀羅尼（sarvarutakauśalyāvartā-dh.）三種陀羅尼（T 9.61b，梵本見荻原、土田本頁三八六），在《瑜伽師地論》卷四十五作「陀羅尼總有四種」，舉出法陀羅尼（dharma-dhāraṇī）、義陀羅尼（artha-dh.）、咒陀羅尼（mantra-dh.）、能得菩薩忍陀羅尼（bodhisattvakṣānti-lābhāya dhāraṇī）（T 30.542cff，梵本見荻原、土田本頁二七二以下）。接著《瑜伽論》一一說明，第一的法陀羅尼是指在無量的時間中能善持不忘無量的經典，以念與慧為體。第二的義陀羅尼，是將經典的義趣於無量時善持，

⑬ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》第三章第三節〈大乘仏教における陀羅尼の位置〉，頁二二七以下。松長有慶《密教の歷史》，頁三十三以下。栂尾祥雲《曼荼羅の研究》，頁四二九以下。田久保周譽《真言陀羅尼藏の解說》等。在《大智度論》卷十引了密跡金剛經而說身密、語密、意密的三密（T 25.127c）。

而憶持教法之義，所以此二種是以記憶為主的陀羅尼。第三的咒陀羅尼是依三昧自在力，而得咒句（mantra-pada），將此加持於有情，令除有情之災患。第四的能得菩薩忍陀羅尼，是指令得菩薩忍的陀羅尼，菩薩離一切欲望，住於靜處，依自然堅固之因行與妙慧，而思惟陀羅尼咒句的意義，通達咒句的無義（nirartha），據此而正確理解一切法的意義；此陀羅尼是有益於自己證悟的陀羅尼。第三與第四的陀羅尼因為是思惟「咒句」（mantrapada，真言句）的意義，所以是將「真言」包含在內的陀羅尼，而第三與第四是與密教有關係的陀羅尼。

還有關於陀羅尼，在《大智度論》卷五裡也有舉出聞持陀羅尼、分別知下(326)陀羅尼、入音聲陀羅尼三種而加以說明，接著舉出寂滅陀羅尼、無邊旋陀羅尼等十種陀羅尼，而說「有五百陀羅尼門」（T 25.95c-96b）。

如上述，陀羅尼雖有許多種類，但《瑜伽論》所說的「咒陀羅尼」在大乘經典中也早就出現了。支謙（西元二二二～二五三年之間）所譯的《無量門微密持經》是包含於密教的經典，然而此經名的「持」是指陀羅尼，此事經由比較異譯的《無量門破魔陀羅尼經》、《阿難佉尼呵離陀鄰尼經》等經名而可知。所以可知在三世紀之初，已在使用作為咒的陀羅尼了。在《無量門微密持經》中說依四法行而速得陀羅尼（T 19.681b），此經雖是短經，但在以後所譯的異譯中，經典逐漸變長，說到四十八種陀羅尼、得陀羅尼之四法行等。經由比較，可以得知從大乘經典到密教經典的陀羅尼發展之一面。根據這些經典，說若受持此陀羅尼，則八鬼神晝夜擁護行者，八菩薩也常護念而增益其力，住不退轉地，將來當成佛。

同樣是支謙所譯的《華積陀羅尼神咒經》中，提到若誦此華積陀羅尼，則不墮惡趣，常見佛陀，諸根具足，不生下賤，具足無量慧辯，為十方如來所知見故，晝夜六時應誦此陀羅尼（T 21.875a），及誦此陀羅尼之功德。這個經典也是在西元三世紀初由支謙所譯，之後到施護譯為止共有四本異譯，是從大乘佛教傳承到密教為止的陀羅尼經典。

下(327) 在大乘經典中，有很多以〈陀羅尼品〉將陀羅尼作為一章包含在內的經典。例如《法華經》的〈陀羅尼品〉、《大集經》卷二十一的〈陀羅尼品〉

是有名的，其中舉出了很長的陀羅尼（T 13.144aff）。還有在《大集經》的〈寶幢分〉中舉出「寶幢陀羅尼」（T 13.133b. 梵本 ⑭ 也已出版），其他在《大集經》各處也說到了陀羅尼、咒、咒術章句。在支謙所譯的《阿闍世王經》中也提到「陀羅尼者，總持諸法故」（T 15.397bff），而說明陀羅尼。在《大寶積經》中也有〈出離陀羅尼品〉、〈清淨陀羅尼品〉（T 11.32b-39b）等，說到種種陀羅尼。後來也造了集陀羅尼大成的經典，即唐代阿地瞿多所譯的《陀羅尼集經》十二卷（T 18.785ff），失譯的《陀羅尼雜集》（T 21.580ff），隋代的闍那崛多所譯的《大法炬陀羅尼經》二十卷（T 21.661ff），同樣是他所譯的《大威德陀羅尼經》二十卷（T 21.755ff），其他許多陀羅尼經典都已漢譯。

進入密教時代，也造了許多與陀羅尼有關的經典，由不空、施護或法賢等譯出許多陀羅尼經典，這顯示在印度密教裡重視陀羅尼。以上從宣說陀羅尼的漢譯經典譯出的年代來看，則能夠理解在大乘佛教裡陀羅尼的發展。

陀羅尼與口密

密教式的陀羅尼是當作祈福消災的咒文來唱誦，但這在進入密教以後終於變身成爲實現即身成佛的「口密」。在這一點，密教的陀羅尼、眞言有異於大乘經典陀羅尼的地方。在《大日經》〈具緣品〉中說：「此眞言相，非一切諸佛所作。不令他作，亦不隨喜，何以故？以是諸法法如是故。若諸如來出現，若諸如來不出，諸法法爾如是住。謂諸眞言，眞言法爾故。」（T 18.10a）視「眞言」與原始佛教的「緣起法」同樣是「法爾」。 (328)下

眞言與陀羅尼因爲被視爲是眞理的發現，如果從事與法相合的念誦，則行者一如與緣起法合一而成佛那樣，依眞言的念誦就能即身成佛。也就是修行者入曼荼羅，念佛而入禪定，手結印契，口唱眞言，進入自己與佛入我我

⑭《大集經》寶幢分的梵本已出版，Y. Kurumiya, *Ratnaketuparivarta Sanskrit Text*, Kyoto, 1978; N. Dutt, *Mahāsannipāta-Ratnaketu-dhāraṇī Sūtram* (*Gilgit Manuscripts*, vol. IV, Calcutta, 1959)

入的境地時，即身成佛就實現了。此時的眞言，就是絕對眞理的發現。在密教中，陀羅尼、眞言雖也有消災祈福的咒文之特徵，但是終究以爲就第一義來說，這就是即身成佛實現的方法。因爲符合於法的念誦是必要的，所以就開始探求正確的儀軌了。

四十二字門與種子

與陀羅尼、眞言同類的有「種子」。這是從諸佛、諸神的眞言取出一字，將此文字當作代表此尊的記號來使用。例如胎藏界的大日如來的種子是「阿」(a)，這是將其眞言「阿尾羅吽欠」(a-vi-ra-hūṃ-khaṃ) 的最初一字取來作種子。還有金剛界大日如來的種子是「鑁」(vaṃ)，其眞言是「唵跋日羅馱都鑁」(oṃ vajra-dhātu vaṃ)，而取其最後一字作爲種子 ⑮ 。種子取眞言以最初一字較多，但也有取最後一字或中間一字的。

下(329)

總之，以一字代表其眞言，而稱此爲種子的，是指一如植物的種子能生多果般，一字能生多義的緣故。亦即以一字來表示諸尊本身的，即是種子，依此一字，而觀照諸尊的本體，如「阿字觀」就是其代表。

如上所述之意的種子思想，因爲在中國密教中已經存在了，所以可以視爲在印度的密教中也已存在，但是從何時產生的，詳情不明。不過不空所譯的《金剛頂經瑜伽文殊師利法一品》，別名爲「五字咒法」，敘述了「阿、囉、跛、者、曩」(a,ra,pa,ca,na) 五字咒法，說道：「阿、囉、跛、者、曩，纔說此陀羅尼，一切如來所說法，攝入五字陀羅尼中，能令眾生般若波羅蜜多成就。我今當說曼荼羅法。」(T 20.705a) 接著說作曼荼羅而觀五字的方法；這裡可見到觀想文字的思想。但是在這裡此五字則視爲是文殊師利的陀羅尼，而以「阿字者，樂欲菩提義。囉字者，深著不捨眾生義……」來說明五字的意義。在此經之外，於密教經典中說五字陀羅尼的經典有很多。

此五字陀羅尼「阿囉跛者曩」，與大乘經典中自古以來所謂的「四十二

⑮ 田久保周譽《真言陀羅尼藏の解說》，頁五四 一五五。

字門」最初的五字一致，因此很顯然密教的五字陀羅尼是由四十二字門所取出的。此四十二字門⑯，在竺法護譯的《光讚般若經》卷七、無羅叉譯的《放光般若經》卷四、羅什譯的《大品般若經》卷五等爲始的《大品系般若經》可以見到，所以可以視爲在西元二世紀《般若經》中已經說到了。在《大品般若經》（T 8.256a, N. Dutt, Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāparamitā, p. 212）裡說：「阿（a）字門，一切法初不生故。羅（ra）字門，一切法離垢故。波（pa）字門，一切法第一義故。遮（ca）字門，一切法終不可得故。那（na）字門，諸法離名，性相不可得故。」來說明四十二字門。在《般若經》中，將此四十二字門稱爲「陀羅尼門」（dhāraṇī-mukhāni），在此也顯示四十二字是陀羅尼；在《大智度論》卷四十八（T 25.408b）還有更詳細的四十二字門的說明。四十二字門在大乘佛教中自古就視爲是陀羅尼，還有在華嚴經系統中也說四十二字門，在大集經系的諸經中也提到了，而在密教經典中，於《守護國界主陀羅尼經》卷三（T 19. 534c）也有說到。 (330)下

先前所示《無量門微密持經》所舉的四法行第一，是入於八字之義，但是此八字也可視爲是由四十二字門中，抽出波（pa）、羅（ra）、婆（ba）、迦（ka）、闍（ja）、陀（da）、賒（śa）、叉（kṣa）八個字母所成的⑰。

四十二字門雖以 a 、 ra 、 pa 、 ca 、 na 等順序來表示，但也有以 a 、ā 、i 、ī 、 u 、ū 等五十音順序來表示字母的經典。有名的是《大般涅槃經》卷八（T 12.413a），也可見於大乘涅槃經的系統中。在密教經典中，不空所譯的《文殊問經》〈字母品〉（T 14.509）、《瑜伽金剛頂經釋字品》（T 18.338）等也說到了。在《大日經》卷二〈具緣品〉（T 18.10a-b）所提出的字母，雖未全具五十音，不過是這個系統的字母。在《大日經》中，說眞言道是以一切法界加持力隨順眾生，開示眞言教法，而將字門作爲眞言教法來闡述，說：「謂阿（a）字門，一切諸法本不生故。迦（ka）字門，一切諸法離作業故。 (331)下

⑯關於「四十二字門」，在山田竜城〈四十二字門に就て〉（《日本仏教學協會年報》三，一九三一年，頁二〇一以下）有詳細的研究。
⑰參考山田竜城前引論文頁二一六。

佉（kha）字門，一切諸法等虛空不可得故……」云云，而說了到訶（ha）字門爲止的二十九字，更附帶說到仰（ṅa）字等五字。眞言道顯現於言說的是字門，認爲這是眞言教法。

在《大日經》中，此外在〈阿闍梨眞實智品〉第十六、〈布字品〉第十七、〈百字成就持誦品〉第二十三，也有關於字母的說明。特別是〈字輪品〉第十，說：「有遍一切處法門，……若菩薩住此字門，一切事業皆成就。」而敘述阿字以下的字門道。首先提出阿（a）、娑（sa）、嚩（va）三字，阿表佛部，娑表蓮華部，嚩表金剛部，亦即表示將密教的諸尊組織爲佛、蓮華、金剛三部族。其次說迦（kha）以下之字門，而說修學這些遍一切處法門，則自然獲得菩提心之行、等正覺之成就與涅槃。稱字輪爲「遍一切處法門」，是因爲輪是出生之義，由一種子字而生其他許多字。例如由阿字（a，菩提心之義）出生長阿字（ā，修如來行之義）、啞字（aḥ，證大涅槃之義）、長啞字（āḥ，方便力之義）等。換言之，由阿字出生一切文字，於此有稱字輪爲遍一切處法門的理由。眞言行者在瑜伽行中觀想如此的字門，要來實現證悟。

上(332)

印契與身密

在《大日經》卷四〈密印品〉闡明了一三九個印契（mudrā）。卷四全在說這品，這是《大日經》中最大的一品。大日如來住身無害力三昧，而說了這些密印。在《大日經》中，就一三九個密印一一個別附帶說到眞言。每個印契中含有密教上的意義，而與各個眞言相應，實現佛的世界。這些之所以稱爲「密印」，並不只是單純的印契，而因爲是「身密」，是「如來之印」的緣故。亦即意味著，由修習這些密印則能成佛。

在《大日經》中說到了一三九個密印，所以在此之前已經有許多印契成立了。在可說較《大日經》稍早以前成立的《陀羅尼集經》十二卷（西元六五三－六五四年譯出）之中，卷一有三十二印，卷二有四〇印，卷三有二十一印，說到非常多的印契。貞觀年中（西元六二七－六四九年）智通所譯的《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》（T 20.83ff）中，也說明了許多印契，

所以從雜密的時代起確實就說到了種種印契。 (333)下

密教的印契，或以為是受到佛陀的手或指頭之形及印度舞蹈手的動作所影響而成立的。在印度的舞蹈裡不用台詞，而以手的動作來表現悲喜愛憎等情感。因此指、手、腕等的形狀代表何種意思，是有行規約定的。這些手的姿勢與密教手印的結法上有共通點 ⑱ ，因此認為佛教的印契是受到印度舞蹈的手勢所影響而發展的。

還有可以想見佛教的手印發展於印契。一般說佛像是在西元一世紀後半，於犍陀羅與摩偷羅約略同時出現。佛像有表示說法之像，或表示入定之像、成道之像等種種意思，而且由佛像的手印來表示 ⑲ 。在這些印相中最早出現的是「施無畏印」（abhaya-mudrā）；這是舉右手而手掌向前，左手握拳於腰而執衣端的印相，「施無畏」是於信眾施以無畏除其恐怖心之意。不論在犍陀羅或摩偷羅，佛傳圖、佛像從最初開始就出現這個印相，數量也很多。相對地，禪定印是表示入定中的佛像，是結跏趺坐，於臍下右手置左手之上，手掌向上的印相，在菩薩相中常常出現。相對地，轉法輪印（說法印）的身印出現得稍晚些；這是兩手置於胸前，手掌向內的印相，以此來表示佛陀的說法。其次，降魔印也稱觸地印，是右手垂於膝下而覆掌的印相； (334)下 這是佛陀成道時惡魔現身，說「汝尚未悟」時，佛陀以指指地，叫出地神，令地神證明自己之悟時的印相；是由佛傳發展來的印相。

在犍陀羅的佛像中，以上四種印相全部都出現了，但在摩偷羅的初期佛像中，施無畏印佔大部份，禪定印只有少數，在佛傳圖中雖可見到觸地印，但是轉法輪印完全沒出現，似乎是因為較新成立的緣故。總之，從二世紀到三世紀左右的佛像出現了如上的印相，這些逐漸定型化，而發展為密教的印契。在此之外更開始說到許多印契，這是因為隨著祈禱的種類多起來，而開始要求符應於各個祈禱的印相的緣故。梁代（西元五〇二～五五七年）失譯

⑱ 參考山折哲雄〈マンダラと印〉(《講座密教四・密教の文化》頁一九二以下)。
⑲ 參考高田修《仏像の起源》，頁二四五、三七〇。

的《牟梨曼陀羅咒經》（T 19.661aff）中，列出從第一印的佛心印以下到蓮華印爲止的十六印；這是密教經典中所說的最早的印契⑳。

儀軌的發達

以上已見到在大乘佛教中密教式要素發展成爲密教經典的成立要素，但密教式的咒法採用到佛教中，卻是在相當早的時代。有名的是《摩登伽經》；傳說是支謙與竺律炎共譯的，但支謙譯是可疑的。不過有異譯的《舍頭諫太子二十八宿經》，這確實是竺法護譯的，所以在印度三世紀末爲止此經無疑已經成立。現在根據譯文比較清楚的《摩登伽經》（T 21.400a）來看其內容時，已經說到築壇燒護摩，唱咒祈禱了。

下(335)

根據《摩登伽經》，旃陀羅種的女兒深深愛戀著阿難，因爲愛欲竟然意圖尋死。她母親是咒師，由於女兒懇切的要求，便要以咒術將阿難招引到自己家中。母親在自己屋內，以牛糞塗地爲壇，在此壇場中鋪白茅，而燃大猛火，取百八朵的妙遏迦花，每誦咒一遍就投一花於火中。此時所誦的咒文是「阿磨利、毘磨利、鳩鳩彌……」。母親一從事此咒法，阿難的心就因此咒力迷亂了，自己不知不覺逐漸向旃陀羅女家的方向走過來，終於來到其舍之前。阿難陷於此難，流淚而悲歎自己福薄，但是怎樣也都無能爲力。佛陀以淨天眼遙見阿難之危急，爲了保護他而唱了「悉梯帝、阿朱帝、阿尼帝」的咒文，還唱誦了二偈的偈文。依此佛陀的神力破旃陀羅女之咒，阿難得免於其咒力，能平安地回到祇陀林。

以上雖是故事，但總之在其中敘述了塗牛糞作壇場，造火爐，燃白茅草而燒護摩，誦咒文而事咒法。這是外道的作法，在佛教裡還沒有做這些，但是爲了破其咒力，自己也誦了咒。還有在此經中說「六句神咒」，說這是過去六佛所宣說的。在《摩登伽經》裡，之後還說有「三章二十一句」的咒與「三章八句」的咒，更列出婆羅門咒、刹利神咒、毘舍神咒、首陀神咒、大

下(336)

⑳梅尾祥雲《曼荼羅の研究》，頁四七四。

梵天王婆毘羅咒等。當時，亦即在西元三世紀末，咒法爲佛教所採用是確實的事。還有在《摩登伽經》中，之後還詳加敘述關於二十八宿與曆法。

其次在密教曼荼羅裡，中央安置大日如來，於其四方布置四佛，也可視爲其萌芽的四方四佛，出現於《金光明經》、《觀佛三昧海經》中㉑。《金光明經》是曇無讖所譯，他於西元四一二年左右到達中國的西境，而到四三三年左右爲止譯出了許多經論，其中含有《金光明經》，所以可知到西元五世紀爲止四方四佛的思想已經成立了。此經的卷一（T 16.335b）以《金光明經》爲四方四佛所護持，而舉出東方阿閦佛（Akṣobhya）、南方寶相佛（Ratnaketu）、西方無量壽佛（Amitābha，無量光）、北方微妙聲佛（Dundubhisvara）。在此經的異譯《合部金光明經》中敘述說，信相菩薩至心念佛之時，其室自然廣博，於其室之四方湧出妙高座，於其四蓮臺上，東方坐阿閦佛，南方坐寶相佛，西方坐無量壽佛，北方坐微妙聲佛，於座上放大光明（T 16.360b）。接著，《觀佛三昧海經》是佛陀跋陀羅所譯出的，他於西元四〇六年來到長安，後來到廬山、建康，寂於四二九年。在他所譯的《觀佛三昧海經》中，財首菩薩讚嘆佛陀而散的華，在文殊菩薩之上變爲四柱的寶臺，臺內坐著四佛，放大光明。其四佛即是東方阿閦佛、南方寶相佛、西方無量壽佛、北方微妙聲佛（T 15.688c）。

從以上兩經譯出的年代來看，可知到四世紀爲止，四方四佛的思想已經成立了。此外，在《金光明經》中密教的要素也很多。其次，《觀佛三昧海經》說十波羅蜜、十善、念十方的十佛，是華嚴系統的經典。念「十佛」在西元六六二年那提所譯的《離垢慧菩薩所禮法問經》（T 14.699a-b）中也說到了，但是念十佛並未被密教所繼承。 (337)下

以上二經所說的四方四佛，與胎藏界四佛的東方寶幢佛（Ratnaketu）、南方開敷華王佛（Saṃkusumitarāja）、西方無量壽佛（Amitābha，無量光）、北方天鼓雷音佛（Divyadundubhimeghanirghoṣa）之諸佛，很明顯地與金剛界

㉑ 大村西崖《密教發達志》，頁一〇八。

四佛的東方阿閦佛（Akoṣbhya）、南方寶生佛（Ratnasambhava）、西方世自在王佛（Lokeśvararāja）、北方不空成就佛（Amoghasiddhi）之諸佛㉒有關係。所以《金光明經》的四方四佛思想，與密教曼荼羅的成立關係很深。但是《金光明經》、《觀佛三昧海經》中雖說四方四佛，不過關於中台的大日如來什麼也沒說。這是因爲在此經中，是以釋迦所住的此土爲中心，而在四方考慮四佛的緣故。但是《華嚴經》中說毘盧遮那佛是有名的，可以注意《觀佛三昧海經》是華嚴系統的經典一事。在觀想佛時，以毘盧遮那佛的蓮華藏世界爲中心而觀想，則以大日如來爲中心的五佛的世界便自然成立。釋迦佛的世界是時間的世界，但是毘盧遮那佛的世界是超越了時間的世界。

密教的曼荼羅是以何途徑而成立的雖然不明，但本來是指結界於一定的土地，掘其惡土，入清淨土，於其上作土壇，而在土壇上畫諸尊。此「壇」就是曼荼羅（maṇḍala），壇也譯作「界」，其原語是相同的。將弟子帶入此神聖之界內，進行灌頂、傳法，或者請諸佛、諸尊，而修三密，欲達佛之境地。或者在曼荼羅前，供養香花、飲食等，進行攘災招福的祈禱㉓。

下(338)

於西元四六二年曇曜所譯的《大吉義神咒經》卷四（T 21.579b）裡說，在佛像前作諸天龍王及餘鬼神之像，以牛糞塗地，作七重界，於界場中央置諸華鬘，燒百一種香云云，敘述了結界的方式和祈禱的儀式。此經是在西元五世紀譯出的，可知密教的儀軌逐漸完備起來。在梁代（西元五〇二～五五七年）失譯的《牟梨曼陀羅咒經》（T 19.658b），在說「祈雨法」時闡述了作壇法。即敘述道，先在高處作方壇，塗青綠，壇上畫龍，壇之四方置水瓶，外更作縱廣四肘之壇，塗以牛糞，安瓶於四角云云。在此經中接著說「畫像法」（T 19.664a-b），畫像是畫於白氎。中央畫佛，佛的右邊畫十二臂的金剛像。此像擁有四面，於佛之左畫摩尼伐折囉菩薩。此像擁有四面十八臂，更於三尊周邊畫諸神。如此可知，到西元五世紀左右爲止，作壇法、結界法、畫像法、入道場儀式等的儀軌已經完備了，也可注意多面多臂的尊像

㉒參考梅尾祥雲〈兩部曼荼羅諸尊梵名〉《曼荼羅の研究》，頁四九〇）。
㉓梅尾祥雲《曼荼羅の研究》第一〈曼荼羅通說〉，頁一以下。

已經出現了。

接著，在當作唐代阿地瞿多譯（西元六五四年）的《陀羅尼集經》中，詳細敘述爲了要作佛頂三昧陀羅尼道場懺悔的縱廣四肘的曼荼羅作法（T 18.786c）。即淨治一室，掘去惡土，埋以好土，平治，燒香，誦咒，然後築壇，而後說明了築壇的作法，其次說明「般若壇」的作法。此壇是作縱廣四肘，自內順次塗五色，壇中心作釋迦佛之華座，而安像。其東面作華座安般若波羅蜜身，北方作華座安大梵天，南方作華座安帝釋天。而行香華飲食等供養，咒師坐於西門，向東云云，說了修法的儀式（T 18.808a）。同樣根據此經的「七日供養壇法」，說了七日中作壇而於其中修法的儀式。還有在〈毘俱知救病法壇品〉（T 18.832a）中，說四肘五色壇法的作法，在「畫毘俱知像法」裡說，中央畫釋迦佛之像，左廂畫金剛，右廂畫觀世音菩薩之像，並敘述其畫法（T 18.832c）。此佛與左右配以金剛及觀音的形式，可以視爲是成爲大日經的佛部、蓮華部、金剛部三部族中，將密教的佛、菩薩、諸神等整合起來的開端。此經的譯出是在西元六五四年，不過在此經以前就已經說到許多密教的佛、菩薩、諸神，而將這些歸納起來，三部族就成立了。 (339)下

總之如上所述，在西元五、六世紀時，作壇（maṇḍala）而修法已廣爲採用到佛教中了。而且在《陀羅尼集經》中，諸尊的數量增加非常多，各尊的印契、眞言、供養法等都詳細規定下來。在這些修法中，除災雖是主要目的，但也同時說得以成佛，接近於密教的即身成佛思想。即使外道也從事攘災招福的祈禱，而在佛教中自原始佛教到大乘佛教大大地發展。但是認爲以祈禱而得以成佛這點，可以見到在密教中祈禱的淨化與思想上的深化。 (340)下

還有大部的密教著作有《文殊師利根本儀軌經》（*Mañjuśrīmūlakalpa*）㉔。因爲此經梵本早在西元一九二〇～一九二五年就已出版了，所以在外

㉔參考堀内寬仁〈文殊儀軌經の梗概〉（《密教文化》七、八、九、一〇）。松長有慶〈Mañjuśrīmūlakalpa の成立年代について〉（《金倉博士古稀記念論集》，頁四一三～四一五）。同《密教の歷史》，頁四十八等。T.G. Śastrī, *Āryamañjuśrīmūlakalpa, Trivandrum Sanskrit Series*, Nos. LXX（1920）, LXXVI（1922）,LXXXIV（1925）: P.L. Vaidya, Mahāyānasūtrasaṃgraha Part II（*Buddhist Sanskrit Texts* No. 18）, Darbhanga, 1964.

國很早就受到注目。梵本有五十五章，藏譯（東北目錄五四三）是三十六章，宋代天息災的漢譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》二十卷是由二十八品所成。梵本最大，成立也新。但是在漢譯中，也有唐代的寶思惟譯（西元七〇二年）、不空譯（西元七四六—七七四年）等部份譯本；可以說此經古老的部份在西元七世紀末左右已經成立了。雖是大部的經，但是內容上沒有一貫性，是百科全書式的，闡述曼荼羅的造法、護摩法、灌頂法等密教儀軌的同時，也可見到印度的地名、河川名、山名、語言名等，更在梵本第五十三章〈王統授記品〉中，有印度王統史的敘述，也可見到往世書式的性格，但是本書的詳細研究還留待將來。

上(341)

第四節　純正密教的成立

密教的旗手

興起密教的人們到底是誰？當然不清楚，但是大乘佛教似乎並非必然地發展成爲密教，這是因爲密教中顯然有對大乘佛教的否定、批判。在《金剛頂經》最初（T 18.207c），雖說到一切義成就菩薩（釋迦菩薩）的成道，但是一切如來以在菩提樹下釋迦菩薩的成道（顯教的成道）爲不完全的，而教了基於密教的五重成佛（五相成身），這是很有名的。十地的修行由顯教修行也是可能的，但以爲若不依密教，完全成佛是不可能的。

因爲成佛在佛教中是最基本的問題，所以密教以爲在這點大乘佛教的證悟是不完全的，而與大乘佛教決定性地分開來。不過密教的修法，在僅只是消災祈福的祈禱之間，似乎無法產生這樣的主張。相信依於密教的「成佛」是可能的，這樣的主張才開始產生。即行者口唱眞言，手結手印，心念本尊，而入三昧時，似乎經歷了從來沒有經驗過的神祕宗教體驗。亦即在密教中「神秘的瑜伽」（yoga）的行法，比向來大乘佛教的修行法還要殊勝，而如此自信主張。即密教是神秘主義，這在密教的行法中明顯地表現出來，與顯教不同。

下(343)

但是在密教中，豐富地繼承了大乘佛教的教理，特別是採用許多中觀或唯識的教理。因此在印度佛教中，在西元七、八世紀以後，很多中觀派的學僧本身也是密教修法者；在這點，大乘佛教與密教是連續著的。確實在教理上兩者是一樣的，密教可以說是成立在大乘佛教基礎教理之上的上層結構。不過在是神秘主義這點上，因爲修行法不同，所以似乎應該說兩者的宗教體驗是不同的。

總之，開發密教瑜伽的人們，雖難以確定到底是誰，但恐怕是某一類的大乘佛教徒。由通達中觀或唯識教理，而且是熱中於密教瑜伽的人們，才造出密教的教理。在玄奘《大唐西域記》卷三北印度烏仗那國之下，說此國的僧徒「並學大乘，寂定爲業……戒行清潔，特閑禁咒」（T 51.882b）；這裡所謂的「禁咒」似乎是陀羅尼。玄奘這個記載，表示在玄奘到印度時既是大 (344)下 乘佛教徒且修行密教的人們已經存在了。玄奘在西元七世紀前葉朝禮印度，當時北印度流行密教。還有在七世紀後半旅行於印度的義淨，在《大唐西域求法高僧傳》卷下敘述道琳傳的地方，所說如下；即道琳在印度改受戒，與修定慧同時，也修戒律，特別深深關心「咒藏」。

說道，「明咒」梵語稱爲「毗睇陀羅必㩙家」（vidyā-dhara-piṭaka），譯作「持明咒藏」。傳說梵本有十萬頌，唐譯則爲三百卷。大聖滅後，龍樹菩薩詳於此，而其弟子有難陀，恐明咒散逸，綜理而得一萬二千頌；此咒藏未傳到中國。義淨本身也在那爛陀，屢入壇場，希望得到此明咒，但其功不得成（T 51.6c）。

據此可知在西元七世紀後半印度密教經典變多了，所以理應在此之前甚早印度就有密教了。不過因爲未傳中國，所以此密教似乎不是所謂的「雜密」，而是指純正的密教。還有在《大唐西域記》卷八，記載說在摩竭陀國的鞮羅釋迦伽藍，有三丈的佛立像，左有多羅菩薩，右有觀自在菩薩像三尊。「多羅」（Tārā）因爲是密教女性的菩薩，所以可以視此三尊爲密教的三尊佛。《大日經》的〈俱緣品〉中說到了觀音與多羅在胎藏曼荼羅的觀音院（T 18.6c-7c）。此鞮羅釋迦伽藍擁有密教佛像的同時，根據玄奘所說，也兼學大乘（T 51.913b），所以這也表示了密教與大乘的緊密連結。因爲是已 (345)下

建立了巨大三尊佛的程度，所以這也表示密教遠較玄奘之前就已在摩竭陀流行了。

密教與大乘佛教的關係雖然很深，但是七世紀印度的佛教，如義淨在《南海寄歸內法傳》中所言，是大小乘變得無法加以區別的時代，因此即使在小乘教徒中修密教也是有可能的。根據在《大唐西域記》卷九（T 51.923a）的「結集記事」，佛滅後大眾部與上座部個別進行結集，大眾部在經、律、論三藏之外，立雜集藏與禁咒藏，而爲五藏。這是大眾部將後世所持有的「禁咒藏」，讓人認爲上溯到第一結集。還有根據窺基的《異部宗輪論述記》，法藏部也在三藏之外持有咒藏與菩薩藏；這是窺基傳達玄奘所傳的。還有在吉藏的《三論玄義》（T 45.9c）中也說法護部（法藏部）持有五藏，「咒藏」也包含在其中。《三論玄義》似乎是承眞諦之說。此大眾部、法藏部所持之「咒藏」，雖然並不清楚與先前義淨所傳「咒藏十萬頌」是否有關，不過總之在小乘教徒中似乎也存在著密教傾向的僧徒。附帶一提的，玄奘到印度的時代，印度佛教小乘教徒遠較大乘教徒爲多 ㉕ 。

而且大眾部擁有非常先進的佛陀觀，這也表示與毘盧遮那佛的佛身論相連結的可能性。根據《異部宗輪論》（T 49.15b-c），在大眾部本宗同義中敘述：「一切如來無有漏法……如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。」說了極爲先進的佛身論。而且如果大眾部同時擁有禁咒藏，關於批判大乘教理而密教興起，大眾部亦可能擔任了某種角色。玄奘到印度的時代，大眾部在各地興盛著。根據《大唐西域記》，西域的安呾羅縛國、北印度的迦濕彌羅國、南印度的馱那羯磔伽國等奉行大眾部（T 51.940a, 888a, 930c），還有在西域的梵衍那國有大眾部系的說出世部（T 51.873b）。因爲小乘佛教在各地盛行 ㉖ ，所以也可以認爲在這些當中含有法藏部。

下(346)

㉕參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁六九九以下，〈求法僧の旅行記〉。
㉖參考前註拙著頁七〇四以下。

大日經的成立

以《大日經》的出現，視爲是密教的獨立。《大日經》並非是釋迦說法，而是作毘盧遮那世尊（大日如來）說法。教主與大乘佛教不同，還有聞法眾也不同。在《大日經》中普賢等大菩薩也在列，但主要的卻是以秘密主爲上首的一切金剛持（Vijrapāṇi，金剛手）。說處也是如來加持的廣大法界宮，並非是這世上的。此毘盧遮那如來的法身說法，非舍利弗、大目犍連等聲聞所能知，所以聲聞、凡夫無法列席於說法之會上。聲聞沒有在座，這點與大乘經典不同；如此在經典的形式中，《大日經》與大乘經典之間一線劃開。

其次，在經典的內容上，《大日經》與大乘經典有很大的差異。首先在《大日經》裡，法會中秘密主質問如來：「如來得一切智智，以何爲因，以何爲根，以何爲究竟？」對此佛陀加以回答。這是以密教的立場來重新解釋佛陀證悟的智慧，對於證悟之智，《大日經》要闡明其立場與大乘經典不同。 (347)下

擁有如此內容的經典，從《大日經》開始出現，在此之前則未見。因此以《大日經》的出現看作是密教的獨立；這被認爲是在西元六五〇年前後。《大日經》是於唐開元四年（西元七一六年）來到長安的中印度僧善無畏（Śubhākarasiṃha，西元六三七～七三五年），在開元十三年（西元七二四）譯爲七卷的經典。到第六卷爲止的三十一品是成爲中心的經典，而第七卷的五品則是附屬的儀軌。他所譯的梵本，是西元六六七年前往印度的沙門無行所得的，無行於西元六六七年客死於北印度，但他所收集的梵本傳到中國來，保管於長安。之後來到長安的善無畏與一行（西元六八三～七二七年，又作六七三～七二七年）一起從其中選出《大日經》而譯出，因此《大日經》成立在西元六七四年以前是確實的。所以在學界中，認爲《大日經》是在西元七世紀中葉成立的，其理由是因爲在玄奘的《大唐西域記》中幾乎沒有有關密教的記載，因此認爲不得將《大日經》的成立上溯到玄奘歸國（西元六四五年）以前。不過在玄奘當時，北印度的烏仗那國流行密教，這在《大唐西域記》中也說到了，而摩竭陀國中也有密教系的三尊存在著，此事已如前述。而且在義淨當時，說到有十萬頌的密教經典，所以可以視爲密教遠在義 (348)下

淨到印度以前早就存在了，因此認爲似乎沒有必要將《大日經》的成立限制於玄奘至印度以後 ㉗ 。

《大日經》詳稱《大毘盧遮那成佛神變加持經》（*Mahāvairocanābhisambodhivikurvitādhiṣṭhānavaipulyasūtra*），是闡述大毘盧遮那佛的成佛、覺悟，依神變加持眾生的經典。在漢譯之外也有藏譯（東北目錄四九四）。藏譯是在西元九世紀由戒主覺（Śīendrabodhi）與吉祥積（Dpal brtsegs）共譯的，相對應於漢譯的前六卷部份，在藏譯則成二十九章，之後附加了有關修法的儀軌七品。《大日經》並未發現梵文原典，但是其中一部份爲其他經論所引用 ㉘ 。例如說一切智智爲「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟」的因根究竟三句，出現在蓮華戒的《修習次第》（*Bhāvanākrama*, Tucci ed. p. 196），是很有名的。

在《大日經》的註釋中，漢文有一行所錄的《大日經疏》二十卷（《大日經義釋》十四卷），已成了理解《大日經》的必讀之書。在藏譯方面，譯出了佛密（Buddhaguhya，西元八、九世紀）所著的廣略二本註釋（東北目錄二六六二、二六六三），近年其研究已有進展。

大日經的教理

大日如來的成佛（一切智智）、神變、加持的教理，主要是在《大日經》初品〈住心品〉中說的。首先秘密主種種讚嘆，如來依一切智智自在救渡眾生，然後問：「以何爲因，云何爲根，云何究竟？」佛陀對此回答道：「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟。」而說若欲知菩提，應如實知自心。這是表示所謂「如實知自心」是菩提之相，接著將一切眾生之心以愚童凡夫、

下(349)

㉗一般學者視《大日經》的成立為七世紀中葉。參考栂尾祥雲《秘密の教史》頁三十六，松長有慶《密教の歷史》頁五十七，及其他。但是《理趣經》的成立是在玄奘到印度之前，無法將《金剛頂經》的成立較《理趣經》下推得太晚。所以以《金剛頂經》的成立為西元六五〇年左右，《大日經》則較此更前，似乎可以視為是西元六〇〇年左右。

㉘ 參考松長有慶〈大日經の梵文断片について〉（《印仏研》一四之二，一九六一年三月，頁八六〇～八五三）。

世間之百六十心來表示，超越於此則生出世間心，上昇爲小乘的唯蘊無我心，大乘的無緣乘心，而覺悟自心本不生，而說達到眞言門的極無自性心的過程。但是此「極無自性心」與最初的菩提心並非別物，是因爲菩提心乃成佛之因。

在《大日經》中闡述的眞言門之修行，是空觀之深化，所以理論上眞言教與大乘佛教並不是相異的。前面所說的「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟」，當作《大日經》的骨幹而受到重視，但是其思想的起源，在《大集經》、《大乘莊嚴經論》等先前的大乘經論中也可見到，而被視爲是如來藏思想的發展㉙。但是在《大日經》中說「方便爲究竟」，而重視現實，在如來之一切智智依大悲而救渡眾生不止的「方便」上，賦予最高的價值，則是其特色。視方便爲究竟的，這是因爲以爲在大日經的世界中，現實的世界就這樣成爲毘盧遮那佛的世界之故。此眞理的世界在現實之中儼然存在著，如此主張之所以可能，是以心的層次來看世界的緣故。在悟到的純粹清淨「佛之心」中所映出來的世界，同樣是純粹清淨的，成爲眞理的顯現，亦即毘盧遮那佛的世界，因此這與現實並非別物。 (350)下

在《大日經》的初品住心品中說明，菩提心由不完全顯現之狀態的愚童凡夫心，菩提心逐漸顯現，而到達極無自性心的心品轉昇之過程。但在第二品以下則闡述密教成佛的方法，亦即關於密教的修法。也就是在第二〈具緣品〉中說曼荼羅的作法，使弟子於曼荼羅入壇，而進行灌頂的方法等。基於《大日經》的曼荼羅稱爲「大悲胎藏生曼荼羅」，略稱「胎藏曼荼羅」㉚（稱爲胎藏界曼荼羅，是從日本佛教開始的）。這是表示從佛的大悲願力，爲了救渡眾生現種種身，爲有情作種種說法教化，應有情之性格，而顯示其本誓之活動。或者也解釋說，依大悲之萬行，令菩提心成長發展，終而令生攝化方便之活動，所以指大悲爲「胎藏」，將這些菩提心、大悲與方便之德表示於曼荼羅的，即是大悲胎藏生曼荼羅，亦即視「大悲」爲胎藏。

㉙ 參考勝又俊教〈菩提心展開論の系譜〉(《印仏研》九之一，一九六一年一月，頁一～七)。
㉚關於胎藏曼荼羅，參考栂尾祥雲《曼荼羅の研究》頁六十三以下。

在胎藏曼荼羅中，中央有「中台八葉院」，中央是大日如來，四佛、四菩薩位於周圍的八葉。四菩薩表示四佛因位之德，即東方寶幢佛與東南普賢菩薩，南方開敷華王佛與西南文殊菩薩，西方無量壽佛與西北觀音菩薩，北方天鼓雷音佛與東北彌勒菩薩，四佛、四菩薩布置在圓上，所以成爲八葉，成爲八葉蓮華開花之形；這也還解釋作表示八瓣的肉團心。總之，無形無色的法身大日如來，爲了攝化眾生而變形爲報身之處，即是周圍的四佛。佛智以寶幢來表示就是寶幢佛，佛智華開而成有形的開敷華王佛，成救渡眾生之相的無量壽佛，還有放大音聲說法的天鼓雷音佛，顯示了報身佛的四個狀態。《大日經》詳稱《大毘盧遮那成佛神變加持經》，從因之四菩薩成爲果之四佛處，似乎是表示成佛、神變、加持之中最初的「成佛」。法身大日變成菩提心之形而顯示了成佛，因爲爲了救渡眾生，有必要成爲有形的，所以顯現爲四佛；這是由理智不二的大日、自性身到受用身（四佛）的顯現。

下(351)

顯示此大日如來「神變」之德的，是圍取中台八葉院的初重壇，即東之遍知院，西之持明院，南之金剛手院，北之蓮華院四院。遍知院是以智印與佛母般若、救世菩薩等來表示佛智。持明院是以不動明王或降三世來表示佛智的斷煩惱之力。遍知院與持明院表示佛的內在之德，將此以對外之形表示的，是金剛手手之智慧與蓮華院之慈悲。金剛之堅硬表示佛智之堅固，蓮華之柔雅表示佛之慈悲。具體地顯現內在於佛智之神變力的，可以解釋作是遍知院等四院。以三句來說，可以解釋爲，以中台八葉院與初重壇來顯現大日如來之成佛，亦即菩提心。此成佛之神變力，顯發於攝化眾生，「加持」眾生，成爲大悲與方便。表示這個的，就是第二重的釋迦壇與第三重的文殊壇。

在善無畏的解釋中，第三重的文殊院等顯現大悲之德，第二重的釋迦院等表示方便之德，兩者應該互換，這點似乎應該如《大日經》所說來解釋㉛。亦即似乎應視爲大日成爲四佛轉化爲受用身，更於第二重的釋迦院顯

下(352)

㉛參考鈴木忠宗《基本大乘秘密仏教》頁二三八以下，〈胎藏曼荼羅の三重觀〉，一九五九年。

現變化身之德。變化身是應身，爲了攝化眾生有成爲應身之必要，此是大悲之德的顯現。更在其外側的第三重，配置文殊於東，除外障於南，虛空藏於西，地藏於北等等菩薩。此如鈴木忠宗博士所解釋，視爲是大日變爲等流身，似乎是妥當的。亦即由於大日的加持力，以菩薩之形而攝化九界之眾生。於此佛之世界實現處，有「方便爲究竟」的意義。

如上所述，胎藏曼荼羅既可以解釋爲表示大日如來的成佛、神變、加持，或者也可以解釋作顯現菩提心、大悲、方便之三句。行者由於觀想此曼荼羅而修行，其觀智就開了，而是佛之心的大悲心即顯現。在一般來說，金剛界曼荼羅是智曼荼羅，相對地胎藏曼荼羅是理曼荼羅，但是既然《大日經》說大日的成佛、神變、加持，此大日似乎應視爲「理智不二」。

還有現在的胎藏曼荼羅中有十二大院（雖稱十三大院，但少一院），在第三重之外有「外金剛部院」；即與《大日經》所說的三重曼荼羅有不同的地方，這是後世發展之說。在《大日經》中說到三重曼荼羅，亦即〈具緣品〉所說的「大曼荼羅」，〈轉字輪漫荼羅行品〉所說的「法曼荼羅」，〈秘密漫荼羅品〉所說的「三昧耶曼荼羅」。第一的大曼荼羅也解釋作，因爲依五大之色（五色，白、赤、黃、青、黑）所顯，所以稱爲大曼荼羅。這是在土壇作曼荼羅，或以畫圖來表示，但是在曼荼羅中的諸佛、諸菩薩、諸尊等以身相來表現是其特徵，所以這是「身曼荼羅」。而阿闍梨作曼荼羅，畫諸尊將弟子引入，令向曼荼羅投華，確認是否爲眞言行之根機，然後進行灌頂，使其成爲眞言的修行者。其次，「法曼荼羅」是依阿、囉、迦等「語」或「字」而顯現諸尊的，是「語曼荼羅」，即是所謂的種子曼荼羅。第三的「三昧耶曼荼羅」是依顯現諸尊本願的道具而說曼荼羅，因爲本願是由意所現的，所以這是「意曼荼羅」。此三種曼荼羅宣說於《大日經》中；這與身口意「三密」的教理有關係。

(353)下

如上所述，在《大日經》中，以胎藏曼荼羅爲中心，而完成了密教的教理，因此以《大日經》的出現視爲是密教的獨立。

密教經典的四種分類

密教的經典稱作「怛特羅」(tantra)。怛特羅的數量非常多,一般是順下(354)著布頓(Bu-stan)的分類法,將經典分爲四種㉜,亦即所作(kriyā)續、行(caryā)續、瑜伽(yoga)續、無上瑜伽(anuttarayoga)續四種。其中瑜伽續與無上瑜伽續被視爲是上位的怛特羅,是後代成立的,但是開始的所作續、行續並非很早成立。在其中也有後代成立的,不過密教經典正確的成立年代不明。

第一「所作續」,被稱爲所謂的雜密包含在這裡面,部數也最多。因爲是包含密教式的大乘經典,在密教上是尙未發達的階段。包含於其中的有《藥師如來本願經》、《金光明經》、《蘇悉地羯囉經》、《蘇婆呼童子請問經》、《陀羅尼集經》、《佛頂尊勝陀羅尼經》、《佛母大孔雀明王經》、《無量門微密持經》、《不空羂索神咒經》、《普賢菩薩陀羅尼經》等。此外包含於所作續的經典也很多。

屬於第二「行續」的經典並不多,有名的是《大日經》,這是行續的代表,此外有《金剛手灌頂大怛特羅》、《八王女陀羅尼》、《青衣金剛手怛特羅》等。另也有主張把《普賢行願讚》、《總持光明寶經》、《文殊師利根本儀軌經》(*Mañjuśrīmūlakalpa*)、《摩利支天菩薩陀羅尼經》、《上向髻大儀軌》、《最上明大怛特羅》等也入於行續;不過不把這些加入於行續時,則包含於所作續中。

第三「瑜伽續」的代表是《金剛頂經》(*Tattvasaṃgraha*,眞實攝經),接著《理趣般若經》也包含於此。此外還包含了《一切秘密最上名義大教王儀軌》、《三世間勝儀軌》、《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》、《金剛場莊嚴般若波羅蜜多經》等。

㉜ 參考高田仁覺《インド・チベット真言密教の研究》頁五十二以下,〈タントラの分類〉,一九七八年,有詳細的研究。以下的怛特羅分類,參考了本書及下書。山田竜城《梵語仏典の諸文獻》,頁一四六~一八三。A. Wayman, *The Buddhist Tantras*, 1973, p. 234ff., II, Analysis of the Tantric section of the Kanjur correlated to Tanjur exegesis.

第四「無上瑜伽續」是聚集最勝的怛特羅。因為後期成立的很多，所以包含許多左道密教的經典。無上瑜伽續分類為方便父續、般若母續及不含於此二的三種，不含於父、母兩續中的，包括《文殊師利眞實名經》（*Mañjuśrījñāna-nāma-saṅgīti*）、《本初佛所現時輪續》（*Ādibudhoddhṛta-kālacakra*）、《時輪續》（*Kālacakra*）等。其次母續分為七部，所含經典很多，包括《吉祥勝樂小品》（*Laghusaṃvara*）、《空行母網》（*Ḍākinījāla*）、《最勝樂出現續》（*Saṃvarodaya*）等勝樂系的怛特羅，《喜金剛》（*Hevajra*）、《佛頂續》（*Buddhakapāla*）、《大幻化網》（*Mahāmāyā*）、《大忿怒尊》（*Caṇḍamahāroṣaṇa*）、《金剛甘露》（*Vajrāmṛta*）、《世間主》（*Lokanātha*）、《多羅拘留拘囉》（*Tarā-kurukullā*）、《大時》（*Mahākāla*）、《所得等虛空本續》（*Yathālabdhakhasama*）及其他經典。 (355)下

包含於父續的經典中，《秘密集會》（*Guhyasamāja*）是有名的。其他也包括了《金剛手》（*Vajrapāṇi*）、《閻魔敵》（*Yamāri*）、《佛一頂髻母大儀軌》（*Bhagavadekajaṭamahākalpa*）、《月密頂嚴》（*Candraguhyatilaka*）等。

在密教的發展上，有作為其前史的雜密經典的所作續時代，其次行續的《大日經》出現而密教獨立；這是七世紀中葉的事。其教理更加發展，而出現了瑜伽續的《金剛頂經》、《理趣般若》；這是離《大日經》不遠的時代，更在此後出現了密教爛熟時代的無上瑜伽續諸經。無上瑜伽續的時代持續長達數百年，但此時密教分為幾個流派而繁榮著，並在教理發展的同時產生墮落，終於被吸收於印度教之中，終至滅亡。密教的滅亡約在西元一二〇〇年左右。 (356)下

金剛頂經的出現

《金剛頂經》的成立，似乎較《大日經》稍遲些，認為其成立在西元六八〇年或六九〇年左右㉝。金剛智（西元六七一～七四一年）於開元十一

㉝梅尾祥雲《秘密仏教史》頁四十一。

年（西元七二三）譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷，他是中印度人，於那爛陀寺出家。三十一歲時往南印度，遇到龍智，而隨侍七年，學《金剛頂瑜伽經》等。他似乎翻譯了此時所學的《金剛頂經》，所以顯然《金剛頂經》原形之成立是在西元七〇〇年以前。金剛智本是略要而抄譯的，梵文的原形雖不明，但是具有〈金剛界品〉、〈降三世品〉、〈遍調伏品〉、〈一切義成就品〉四品。不過因爲各品的教理尚未完備，所以將其原形的成立，要從翻譯時往前推得太早似乎是困難的。

根據不空的《金剛頂經瑜伽十八會指歸》，《金剛頂經》雖說有十八會，但具足十八會的經典並不存在㉞。先前說到金剛智本具有〈金剛界品〉等四

下(357) 品，這四品以十八會來說，是包括在其「初會」，而且並不是初會的全部。初會全部完整的《金剛頂經》(*Tattvasaṃgraha*)，是西元九八〇年來到中國的施護所譯的《一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》三十卷（大中祥符八年譯，西元一〇一五年），在〈金剛界品〉等四品之後加上〈教理品〉，成爲五品。這是《初會金剛頂經》，也稱作《眞實攝經》。似乎是在此「初會」中附加了種種「儀軌」等，而成爲十八會，但是「十八會」原本並未現存。漢譯、藏譯、梵本中，作爲《金剛頂經》的只是「初會」，所以提到《金剛頂經》，則可以理解爲是指《初會金剛頂經》，亦即《眞實攝經》。但是在漢譯中，除了《眞實攝經》以外，也有幾部冠有「金剛頂經」的經典（T 18.287-338)。這些似乎是與「十八會」《金剛頂經》有關，但實際詳情不明。

與施護譯同本的有藏譯（東北目錄四七九，十一世紀初翻譯），是信鎧(Śraddhākaravarma）與寶賢（Rin chen bzan po）共譯的。梵文原典《初會金剛頂經梵本》(*Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha*，一切如來眞實攝）也由堀內寬仁教授出版㉟；這是將圖齊（G.Tucci）從尼泊爾取得的「天城體本」與斯涅爾葛洛夫（D.L. Snellgrove）所得到的「悉曇本」校核，而校訂出版的，非常有助於《金剛頂經》的研究。內容分爲內篇與外篇，內篇含有〈金

㉞ 松長有慶《密教の歷史》頁六十四以下。

剛界品〉、〈降三世品〉、〈遍調伏品〉、〈一切義成就品〉四品，外篇含有〈教理分〉與〈流通分〉；大體與漢譯的「施護本」一致。 (358)下

此梵本或藏譯的原典何時成立雖然不明，但似乎可以從翻譯之時（西元十一世紀）上溯很早。其理由是金剛智的弟子不空（西元七〇五～七七四年）翻譯了三卷本的《金剛頂經》，但是內容上卻與施護譯三十卷本開頭的六卷〈金剛界大曼拏羅廣大儀軌分〉逐文逐句幾乎一致。在三十卷本中，這相當於最初的〈金剛界品〉五分中的第一分。不空於師滅後，爲求密教經典而回到印度，於西元七四一年出發，在七四六年回到中國，在此印度之旅中也取得《金剛頂經》的梵本。不空只譯出其「第一分」（大曼荼羅廣大儀軌品），似乎還有殘留，這由其所譯的《都部陀羅尼目》、《十八會指歸》可知。但是那是〈金剛界品〉等前四品，似乎還缺最後的〈教理品〉。因此可知除了〈教理品〉之外的前四品，幾乎完全近似的本子在不空的時代似乎已經成立了。

還有有關《初會金剛頂經》，尊稱爲印度瑜伽部密教三大學匠諸家著作了註釋，因爲他們是活躍在西元八世紀，所以如果研究這些註釋，則可以知道八世紀以前《金剛頂經》的內容。這些註釋就是，佛密（Buddhaguhya）的《入續義》（*Tantrārthāvatāra*）及其註，釋迦友（Śākyamitra）的《憍薩羅莊嚴》（*Kosalālaṃkāra*），喜賢（Ānandagarbha）的《續眞性光明釋》（*Tantratattvālokakarī*）。

還有關於《金剛頂經》的未完成本，除了金剛智本、不空本之外，善無畏似乎也持有《金剛頂經》。他作了《五部觀心》，然而這是基於《金剛頂經》「三十七尊曼荼羅」的圖像。不過因爲這與金剛智所譯的《金剛頂瑜伽中略 (359)下

㉟堀內寬仁《初會金剛頂經梵本》*Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṃgraham*（《高野山大學論叢》三，一九六八年三月；《密教文化》九〇、九一，一九六九年、一九七〇年〔以上第一金剛界品〕。《高野山大學論叢》六，一九七一年九月；《密教文化》九七、九八，一九七一年；《高野山大學論叢》八，一九七三年三月；《密教文化》一〇三、一〇四，一九七三年〔以上第二降三世品〕）。同《梵藏漢對照初會金剛頂經の研究・梵本校訂篇下 —— 遍調伏品・義成就品・教理分 ——》，一九七四年十一月。

出念誦經》教相不同，所以推定爲善無畏爲了作五部心觀，而持有獨自的《金剛頂經》㊱。因此《金剛頂經》的不全本，已經存於善無畏（西元六三七～七三五）、金剛智（西元六七一～七四一）修學時代的印度。

金剛頂經的思想

《金剛頂經》是瑜伽續的「根本怛特羅」（mūla-tantra），重視瑜伽，教理上與瑜伽行派唯識的教理關係很深。相對地，《大日經》則說悟自心本不生，實現極無自性心，與空的思想關係很深，因此《大日經》的成立可能與中觀派有關。但是說毘盧遮那佛而重視心，這是繼承華嚴思想的。《金剛頂經》也以毘盧遮那佛爲本尊，這點與《大日經》相同，密教一般與《華嚴經》關係很深。相對於《大日經》攝曼荼羅中的諸佛、諸尊於佛部、蓮華部、金剛部三部族，《金剛頂經》則分爲佛部、蓮華部、金剛部、寶部、羯磨部五部，這點可視爲是繼承《大日經》之說，而將它加以發展。

雖然可以承認《大日經》與《金剛頂經》的關聯，但是《大日經》與中觀派相連，《金剛頂經》則相連於唯識思想，在這點兩者似乎分開了。特別是《金剛頂經》所說的五佛表五智，而此五智視爲是在唯識「轉識得智」的四智上加入法界體性智的，這點《金剛頂經》與瑜伽行派的思想是密切的。亦即以爲中央的毘盧遮那如來現法界體性智，東方的阿閦如來現大圓鏡智，南方的寶生如來現平等性智，西方的無量壽如來現妙觀察智，北方的不空成就如來現成所作智。顯示五佛是五智，如來成佛則展開爲五智的，是金剛界的曼荼羅。大圓鏡智以下的四智雖然是在唯識所說的，爲《佛地經》所繼承而所說如下，亦即「有五法攝大覺地。何等爲五？所謂清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。」（T 16.721a）繼承這「五種法」之說，而成立《金剛頂經》的五佛五智之說；在此也可見到唯識說與《金剛頂經》的密切關係。但是說四智之深處有法界體性智，在這點可承認與如來藏

下(360)

㊱ 參考小野玄妙《仏教の美術と歷史》頁五一三，鈴木宗忠前引書頁一二二以下。

思想的共通性。在金剛智本《金剛頂瑜伽中略出念誦經》中，也說：「此心本性清淨，而隨彼之所用，隨意堪忍。」（T 18.237b）說到了自性清淨心。

《金剛頂經》的五佛五智，是將《金剛頂經》所說的五重成佛，亦即「五相成身觀」顯現於曼荼羅，因此這個曼荼羅稱為「成身會」。五相成身觀，是《金剛頂經》所說的密教獨特的成佛論。據此，受生於王宮的一切義成就菩薩（釋迦）雖然出家修六年苦行，但沒辦法得到眞正的覺悟。最後蒙受秘密佛教的一切如來的驚覺開示，依其引導而修五相成身觀，於色究竟天得無上正等覺，而成毘盧遮那如來，亦即金剛界如來。五相成身觀㊲，第 (361)下 一是觀察自心，達觀心的本質是自性清淨的，稱此為「通達菩提心」。自覺自己有自性清淨心，即是通達菩提心，依此而得阿閦如來的本質之大圓鏡智。第二，基於此自性清淨心而起菩提心，稱此為「修菩提心」。依此而觀得自己之心如月輪，得平等性智，然後顯現為寶生如來。第三，將此菩提心更加堅固，依此實現金剛心，稱此為「成金剛心」。依此得妙觀察智，顯現為無量光（無量壽）如來。第四，將此金剛心更加堅固，了悟自己的身語意都是金剛界，稱此為「證金剛身」。依此而得成所作智，顯現為不空成就如來，由於實現身語意之金剛而成金剛界菩薩。第五，金剛界菩薩悟「如一切如來有自己亦有」，得毘盧遮那的本質之法界體性智而成大毘盧遮那佛，稱此為金剛界如來（T 18.207c-208a）。

此毘盧遮那的五相成身觀的成佛，雖是在色究竟天實現的，但是實現此一切如來平等性智後，毘盧遮那佛再度回到人間，入釋迦身，降魔而成正覺。悟一切如來之平等性，融合一切如來的毘盧遮那佛是智身。因為智慧是無形的，所以是遍及於任何地方的，與一切如來相同，遍滿法界，是無限大的。稱此為金剛界如來，是指毘盧遮那佛是智身這點㊳。金剛界的金剛比喻 (362)下

㊲ 參考鈴木宗忠前引書頁二七八～二八五。津田眞一〈初會金剛頂經における成仏の構造〉，川崎信定〈チベット仏教における成仏の理解 —仏伝十二相をめぐって ——〉（《玉城康四郎博士還曆記念論集・仏の研究》，一九七七年，頁一八五～二〇二、二六九～二八四）。
㊳在色究竟天成佛的毘盧遮那佛是報身。參考栂尾祥雲《曼荼羅の研究》頁二一二。

證悟之智；界（dhātu），在這裡是「成分」的意思，金剛之智的成分是一味的，遍滿法界，稱這點爲金剛界如來。相對地，入釋迦菩薩之身，以色身顯現的毘盧遮那如來是化身，身形也是有限的。在曼荼羅中，住於四佛之中央的毘盧遮那佛是擁有雙重性的佛，而在其根本則是作爲法身的毘盧遮那。

一切如來遍滿法界，我等凡夫也並非存在於法界以外之處。覺悟這點，蒙受一切如來之加持，而入於密教之瑜伽，則凡夫當場現五相成身觀，得成毘盧遮那佛，由此而生即身成佛的教理。

依五相成身觀而實現成佛的毘盧遮那佛，認爲是報身佛。因爲這是過去修行的結果而成佛的，所以此情形的佛視爲報身，是佛教的教相。但是在成佛會的曼荼羅中，位於中央的毘盧遮那佛視爲是法身，然後開此法身爲自性身、自受用身、他受用身、變化身㊴，因此以法身之中含有四身之別。但是因爲也有視自性身爲法身，自受用身與他受用身爲報身，變化身爲化身的三身說，所以法身與自性身的區別不明顯。總之中央的毘盧遮那如來是法身配法界體性智，東方的阿閦如來是自性身配大圓鏡智，南方的寶生如來是自受用身配平等性智，西方的阿彌陀如來是他受用身配妙觀察智，北方的不空成就如來是變化身配成所作智。

下(363) 南方的寶生如來因爲是福德莊嚴的佛，所以視爲自受用身（報身）是很恰當的，而西方的阿彌陀佛因爲教化初地以上的聖者，所以視爲他受用身也是妥當的。如果不空成就也視爲釋迦的別名，則視爲變化身是妥當的。

總之於此成立了「五佛、五智」的教理。但是法身與自性身的區別不明顯，這點似乎有問題；亦即後來毘盧遮那佛換成阿閦佛而開始受到重視，想必是由此而來的。不過總之因爲法身所顯是四身，所以五佛並非別體，而是一佛之德性顯現成五佛，特別是爲了使毘盧遮那佛所具之德性，令其他菩薩受用的緣故，而於四方示現四佛。

成身會的曼荼羅，是所謂的三十七尊曼荼羅㊵，由三十七尊所成。首先

㊴梅尾祥雲前引書頁二一〇以下。
㊵梅尾祥雲前引書頁二〇四以下。

畫中央之圓與其四方之四圓，合爲五圓。於中央之圓畫大日如來，於四方四圓由東順序畫阿閦如來等四佛。稱此五圓爲五輪，大日輪爲如來部，阿閦輪爲金剛部，寶生輪爲寶部，阿彌陀輪爲蓮華部，不空成就輪爲羯磨部，將五佛與各輪內之諸尊配屬於五部。五部的「部」，是 kula 的譯語，是家族、種族的意思。在此有以夫婦爲基礎的家族之意，認爲諸尊的聚集是如此的群體。

其次，畫包圍此五佛之五輪的大輪，更在其外側畫圍起此大輪之正方形，在正方形線上的中央置四門。中央的五輪之中，四方四佛是大日所示現的，但更在阿閦輪之中示現金剛薩埵、金剛王、金剛喜、金剛愛四親近之四尊，在寶生輪之中示現金剛寶、金剛光、金剛笑、金剛幢四親近之四尊，在無量壽輪之中示現金剛法、金剛利、金剛因、金剛語四親近之四尊，在不空成就輪示現金剛業、金剛護、金剛牙、金剛拳四親近之四尊，以上合爲十六尊。其次，所示現的四佛爲了要供養中央的大日如來，在大日輪之中示現金剛波羅蜜、寶波羅蜜、法波羅蜜、羯磨波羅蜜四尊；以上即成爲合有五佛與二十尊住於五輪中。接著，毘盧遮那佛回報四佛之供養，而於四方四佛之側（大輪之內，小輪之外），示現金剛嬉、金剛鬘、金剛歌、金剛舞四天女。四佛更應此於大輪之外的正方形四隅，現金剛燒香、金剛華、金剛燈、金剛塗香四天女。毘盧遮那佛因此益增威光，於四方之四門示現金剛鉤、金剛索、金剛鏁、金剛鈴之四攝。

(364)下

以上即成五佛三十二尊，在曼荼羅中住有三十七尊，此外成身會也有八十一尊曼荼羅。而在三十七尊的情形中，由於此外也畫有賢劫千佛、諸天，所以就還包含許多尊像。不過中心在三十七尊，而除了五佛之外都是菩薩。不過在這些之中，有四天女、四明妃等女性的菩薩。在此三十七尊中，雖已顯示各自的意義，但是其特色是在表示中央毘盧遮那佛與四方四佛之間相互供養的妙諦㊶。特別是曼荼羅中有女性的菩薩，似乎是以女性來表示覺悟的智慧。這與「般若」（prajñā）、「波羅蜜」（pāramitā）是女性名詞也有關聯，而認爲般若是出生佛的「佛母」（T 8.333b）。這個想法在大乘佛教中早就有了，在《般若經》中也可見到㊷，在《維摩經》中也有「智度菩薩

母，方便以爲父」的有名的話（T 14.544c）；此「智度」是指「般若波羅蜜」。將般若與方便配於成佛的能生之父母的思想，是將般若（覺悟之智慧）當作女性原理來掌握，如此的想法爲密教所繼承。

而《大日經》重視能動的方便，《金剛頂經》則重視般若。《金剛頂經》下(365) 以「金剛」（vajra）爲經題，表示重視作爲般若的金剛。Vajra（金剛）也有「金剛杵」的意思，這是指作爲因陀羅（帝釋天）武器的雷電。但是在佛教中，如《金剛般若經》中所見，將破除煩惱的銳利般若智慧譬喻爲金剛。或是在阿毘達磨佛教中說「金剛喻定」（vajropama-samādhi），將最微細的煩惱也斷除的堅固禪定比喻爲金剛；依此定斷最後的煩惱而成佛。這雖是定，但同時其中也含有慧，是因爲斷煩惱的主體是慧的緣故。將這些覺悟的智慧比喻爲金剛的想法，似乎爲《金剛頂經》所繼承。金剛是比喻覺悟的智慧，也是「空的智慧」。空智破除所有論難、邪見，而自己不傷，可見於《般若經》、龍樹的論難等，所以此空的智慧比喻爲金剛是合適的。

同時因爲這智慧是佛智，所以是佛的法身、報身所具的智慧；此智遍在於法界。因此在金剛界曼荼羅中，毘盧遮那佛示現於四佛之四方的十六尊、四天女，及四佛示現於毘盧遮那佛四方的四波羅蜜、四天女等，都冠以「金剛」，而名爲金剛愛、金剛寶、金剛利等；這是在法界中所有人沒有不是金剛。還有供養物也是金剛，修行者也視爲是金剛。覺悟之智是空之智慧，與下(366) 諸法本性是空，空遍在於萬物，此二者相應，而一切視爲是金剛。而且因爲視般若爲女性原理，所以這些金剛也以女性出現。譬如在前述的成身會中，雖然四天女、四波羅蜜也是女性，但是在三昧耶會中，如說明爲「住毘盧遮那佛心中之智身金剛薩埵，成持標幟佛之心密三昧耶形之種種女尊，而遍滿一切世界，令一切有情從所有方面開發佛心」㊸等般，顯現爲女尊。還有

㊶梅尾祥雲前引書頁二二五以下。

㊷研究《般若經》的 Conze 博士也重視這點。參考平川・橫山譯《コンゼ仏教——その教理と展開——》頁二八八以下。

㊸梅尾祥雲前引書頁二六五。

作爲佛的守護神的金剛持（vajra-dhara 、 vajra-pāṇi），在《阿含經》中已經可以見到了，而在《大日經》、《金剛頂經》，聞法眾執金剛等冠以金剛，也可能與這點有關。

《金剛頂經》所說的曼荼羅稱爲「九會曼荼羅」，舉出九種。這些是在《初會金剛頂經》中所說的，其中成身會、三昧耶會、微細會、供養會、四印會、一印會六會說於初品的〈金剛界品〉，而且第七〈理趣會〉也包含於其中。第八降三世會、第九降三世三昧耶會二會，則說於第二品〈降三世品〉；任何一會都以上述三十七尊爲中心。

理趣經的思想

《理趣經》的「理趣」，似乎是 Prajñāpāramitā-naya 的 naya 的翻譯。在 (367)下 眞言宗提到《理趣經》，是指不空所譯的《大樂金剛不空眞實三麼耶經》一卷，在此之中附加了〈般若波羅蜜多理趣品〉的品名（T 8.784a ，但是宋、元、明等三藏沒有這個品名），所以也稱爲《般若理趣經》。由於在本文中「般若理趣」之語經常出現，所以將此附加在經題上。在後述的梵本中，在《理趣百五十頌》㊹（*naya-dvyardharśatikā*）的「百五十頌」之前附加了 naya 。《理趣經》因爲是由百五十頌所成，所以也稱爲《百五十頌般若波羅蜜經》。以《大般若經》十六分來說，相當於第十分，是短的般若經。是以何途徑編入《大般若經》中雖不明，但以玄奘譯來看，已經變成密教化的般若經了，但是其密教化比起不空所譯的《理趣經》可說還不充分。此經是玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》六百卷中的第五百七十八卷〈般若理趣分〉（T 7.986ff），份量就漢譯所見，玄奘譯較不空譯還多。玄奘譯有七千字左右，此以梵文一偈譯爲二十字來計算，則有三百五十偈之多，所以玄奘譯是已增廣的《理趣經》纂入於《大般若經》。但是《般若經》自古以來即說了「神咒」（mantra），已有將《般若經》咒術式地受持的信仰，所以《般若經》

㊹Naya-dvyardharśatikā-ardhaśatikādy-aparaparyāyā（*Buddhist Sanskrit Texts* No. 17, Mahāyānasūtrasaṃgraha Part I, Darbhaṅga, 1961, p. 90）.

有與密教結合的理由。

在此之外，《理趣經》的漢譯方面如下。菩提流志譯《實相般若波羅蜜經》一卷（T 8.776aff），這雖相似於《理趣經》，但也有內容上不一致的文句，也有不認為是《理趣經》的異譯之說。金剛智譯有《金剛頂瑜伽理趣般若經》一卷（T 8.778bff）；在最近的研究中說並不是金剛智之譯，而是在後代參照前二譯所譯的。施護譯有《遍照般若波羅蜜經》一卷（T 8.781cff），法賢譯有《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷，略稱《理趣廣經》（T 8.786bff）㊺。

下(368)

以上漢譯，有玄奘譯、菩提流志譯、金剛智譯、不空譯、施護譯、法賢譯六本《理趣經》，但重要的是不空譯與玄奘譯，法賢譯在了知《理趣經》的廣本上是重要的。翻譯的年代以玄奘譯最早，玄奘（西元六〇二～六六四年）於西元六二九年向西域出發，西元六四五年回國，所以在此期間玄奘所取得的梵本之中有《理趣經》。考慮《理趣經》編入到《般若經》時，似乎可以視為《理趣經》在西元六〇〇年左右已經存在了（不過不空譯的原典之成立，似乎較此還晚）。月稱（西元六五〇年左右）在《淨明句論》中引用了《理趣經》數次，顯示本經在此之前已成立。

藏譯有四本（東北目錄四八七～四九〇）。東北目錄四八七《名為吉祥最勝本初之大乘儀軌王》，與東北目錄四八八《吉祥最勝本初真言儀軌品》，相當於漢譯的法賢譯「七卷理趣經」。東北目錄四八九《般若波羅蜜多理趣百五十頌》，相當於「般若理趣分」。東北目錄四九〇《名為吉祥金剛道場莊嚴之大續王》，含有施護譯，但約有施護譯的八倍之份量。

下(369)

梵文原典《百五十頌般若波羅蜜》（*Adhyardharśatikā Prajñāpāramitā*），是在西元一九一二年雷烏曼（E. Leumann）公布出版在中亞所發現的梵本㊻。但這並非完本，處處有殘缺，中間混雜著中亞系的譯文。這轉載於梅尾祥雲的《理趣經之研究》，更收錄在《*Mahāyānasūtrasaṃgraha*》㊼中

㊺ 關於《理趣經》的類本十種，參考栂尾祥雲《理趣經の研究》頁二十八以下，松長有慶《密教の歷史》頁七十四以下。

後者是只抽出梵文；有梵本的英譯㊽。

《理趣經》的註釋有不空譯的《大乘金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》二卷（T 19.607aff），同樣不空譯的《般若波羅蜜多理趣經大樂不空三昧眞實金剛薩埵菩薩等一十七聖大曼荼羅義述》一卷（T 19.617bff）也可參考；這是解釋「十七清淨句門」的作品。

在藏譯中，「理趣廣經」的《吉祥最勝本初續》有〈略釋〉（東北目錄二五一五）及〈廣釋〉（東北目錄二五一二），此二者是喜賢（Ānandagarbha）的著作。其次有《金剛場莊嚴續》的註釋《金剛道場大續難語釋》（東北目錄二五一二），是寂靜友（Praśāntamitra）的著作，還有智友（Jñanamitra）的《般若波羅蜜多理趣百五十註釋》（東北目錄二六四七），這是「般若理趣分」的註釋。

《理趣經》與《金剛頂經》相同，是屬於「瑜伽續」的經典，也可見到與《金剛頂經》相同的教理，可知兩者是同種經典。但是在表達密教覺悟境地上，以男女交會的愉悅來表示，這點可說較《金剛頂經》還更進一步。在《理趣經》中，有「妙適清淨句，是菩薩位。欲箭清淨句，是菩薩位。觸清淨句，是菩薩位。愛縛清淨句，是菩薩位。」宣說了大樂之法門。說明道：妙適是二根交會之樂，欲箭是心爲此欲望射中，男女擁抱之樂是觸，依此觸而男女不能分離是愛縛㊾。但是一如說爲「清淨句」（viśuddhi-pada）般，這些性欲並非無條件受到肯定，而是要在性欲被淨化的狀態中，見到證悟的境地，因此凡夫的愛欲並非原封不動地受到肯定，不過並不是要在捨離愛欲處來求悟境。這是將《維摩經》所說的「不斷煩惱不入涅槃」（T 14.539c）

(370)下

㊻ E. Leumann, *Zur nordarischen Sprache und Literatur*, Strassburg, 1912, S. 84-89. 以上的研究及翻譯：E. Leumann, Die nordarischen Abschnitte der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā, Text und Übersetzung mit Glossar.（《大正大學學報》六、七輯二，一九三〇年，頁四十七～七十八。）

㊼ 參考註㊹。

㊽ E. Conze, The Perfection of Wisdom in 150 Lines（*The short Prajñāpāramitā Texts*, London, 1973, pp. 184-195）. 此為一九六五年高野山大學出版的 *Studies of Esotric Buddhism and Tantrism*, pp. 101-115 之轉載。

㊾ 栂尾祥雲《理趣經の研究》頁一二二。

的立場，藉由《般若經》空的思想而肯定地採用。婬欲雖是污穢的，但是將其淨化的話，則得以提高到清淨的狀態。如果不得以婬欲在婬欲本身就是清淨，則不能說一切法的自性是清淨的。但是因爲一切法的本性是清淨的，一切法是平等的，所以深達般若之空智，則以婬欲是就婬欲本身即得爲清淨。這似乎是產生自以在家受欲的立場而深化般若波羅蜜之實踐處的思想。在密教中，說大樂法門的最初經典出現在與《般若經》之融合上，是值得注意的。在《理趣經》中是以出生一切法之平等的「般若理趣」爲立場，而說大樂之法門。但是大樂法門，是暗藏若一步走錯即墮邪見深坑之危險的法門。因此《理趣經》中闡述大樂之證悟的同時，也說了降伏之法門、忿怒之法門，更說觀照之法門等；說大樂的同時，也兼顧到不令陷入邪見的深坑。 下(371)

《理趣經》在說大樂法門上雖然同於接下來的「無上瑜伽續」，但是仍包含於瑜伽續中，其理由是因爲擁有與《金剛頂經》相同的思想。由於《大日經》、《金剛頂經》之出現，可以視爲密教的教理已經完成，是因爲在這些經典中，已經成立了依密教的修法而成佛的教理之故。是因爲認爲在此之後，雖然產生非常多的「無上瑜伽續」，但是這個基本立場不變。

第五節　中期與後期的密教

下(372)

問題所在

在此決定將中期、後期的密教總括起來，是因爲這時代密教的詳情不明。《大日經》、《金剛頂經》成立於西元六五〇年前後，此時代是密教的獨立時代，亦即「前期」。從密續的分類來說，《金剛頂經》屬於瑜伽續，《大日經》屬於行續，所以所作續、行續、瑜伽續三者屬於前期密教。而中、後期的密教，則充滿無上瑜伽續的經典，亦即印度密教的中心，是在無上瑜伽續。無上瑜伽續經典的數量非常多，流行的期間也很長。但是龐大數量的無上瑜伽續，不清楚每一怛特羅的成立年代，至今爲止已研究的怛特羅也很少。因此要將眾多的無上瑜伽續排列年代順序，而追蹤確定其歷史上的

發展是不可能的。

無上瑜伽續（anuttarayoga-tantra）是在瑜伽續的延長線上，超越它而發展的怛特羅。相對於此，大日經系的行續爲瑜伽續推陳出新後，似乎沒有得到發展。其理由是行續的《大日經》在宣說密教上，並未利用「性愛」（śakti，性力）。是以大乘佛教的立場來表示般若與方便，其中並未採用「性愛」，相對地，屬於瑜伽續的《金剛頂經》則使用性力表示般若與方便。這點由無上瑜伽續使其更加發展，而與印度人宗教上的嗜好一致。

瑜伽續的根本怛特羅是《金剛頂經》，亦即《眞實攝經》(376)下（*Tattvasaṃgaha*），此經在西元八世紀盛行於印度。佛密、釋迦友、喜賢各自對《眞實攝經》寫了註釋，是瑜伽部密教的三大學匠㊿。一般認爲他們是活躍在西元八世紀，恐怕在此之後無上瑜伽部的密教就盛大起來了。屬於無上瑜伽部「方便父續」的代表經典《秘密集會續》（*Guhyasamājatantra*），視爲是在八世紀初期現其端倪，而成立於八世紀後半葉㉛。由於當時以中印度與東印度爲中心而繁榮的波羅王朝（西元七五〇～一一九九年左右）信奉密教，密教以中印度與東印度爲中心而長期繁榮。不過之後伊斯蘭教徒入侵印度，在西元一二〇〇年左右中印度與東印度也受到他們的蹂躪，密教的中心地那爛陀寺、超岩寺受到破壞，因此佛教在印度就滅亡了。不過到此爲止的期間，無上瑜伽續流行的歲月長達四百年以上，所以將此期間視爲密教的中、後期。

在此時期，知名的密教僧雖然不少，但其思想、事蹟不明。一如前述，在義淨所傳中，龍樹的弟子有難陀，他集密咒而得一萬二千頌（本書三四五頁）。(377)下 不過在空海所傳的密教相承說中，大日如來授法於金剛薩埵，金剛薩埵授龍猛，龍猛授龍智，而金剛智（西元六七一～七四一年）承受之。在呂向所傳中，金剛智在南印度遇到龍智，七年承事供養，那時龍智已經七百歲

㊿松長有慶《密教の歷史》頁六十八。

㉛羽田野伯猷〈秘密集會タントラにおけるヂニャーナパーダ流について〉（《文化》新五，頁二十二）。松長有慶〈秘密集會タントラ成立に関する二、三の問題〉（《中野教授古稀記念論文集》，橫排頁一九三～二〇七，一九六〇年）。

（T 55.875b）；在這裡是說從龍樹（龍猛）傳到龍智。還有在父續系的聖者父子流的相承法系中，龍樹的弟子有聖提婆、釋迦友、龍覺（Nāgabhodhi）、月稱等 ㊾；此龍覺與龍智可能是同一人。雖在諸傳之間也有類似點，但是因為都只是傳說式的記錄，所以確實的情形還不清楚。

另在《宋高僧傳》中，說善無畏在那爛陀從達摩掬多受如來之密印（T 50.714c），但是不清楚達摩掬多受持的是怎樣的密教。此外，進入西藏的密教者中，有蓮華生（Padmasambhava，西元七七三年）與阿底峽（亦名燃燈吉祥智），作為西藏密教的傳法者、改革者而有名，但是並不清楚他們傳了怎樣的密教。還有在西元十一世紀身為超岩寺六門守護者之一而有名的，寶寂（Ratnākaraśānti）、不二金剛（Advayavajra）㊿、那洛巴（Nāropa）等名字也在流傳著。不過有關他們的密教思想的研究也有待於今後。

下(378)

在這些以外，聲名流傳的密教者也很多，但因為其著作、思想還沒究明的緣故，所以無法以人為主而撰寫密教的歷史。還有在烏仗那（Uḍḍuyāna）中有主張說主有王（Indrabhūti）出現在西元七、八世紀左右，關係到《秘密集會》的著作，而成為金剛乘（vajra-yāna）的開祖，且進入西藏的蓮華生大士是他的兒子。此說為跋達利耶（B. Bhattacharyya）、圖齊（G. Tuci）及日本的栂尾祥雲博士等所主張，而為一般人所支持 (54)，但是在最近的研究中，否定了西元七世紀主有的存在 (55)。主有之名在怛特羅佛教的相承法系中屢屢出現，視為是他的著作的，在西藏大藏經中留下不少。因此主有似乎是實在的人物，但是將這些傳承檢討看看，則九世紀的主有是最確實的人

㊾ 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（《東北大學文學部研究年報》九，一九五八年，頁三〇九）。

㊿ 不二金剛方面，有二十一篇著作已整理出版。H.P. Shastri, Advayavajra Samgraha, *G.O.S.* vol. XL，1927. 其中數篇有日譯及解說。參考宇井伯壽《大乘仏典の研究》頁一～五十二（*Tattvaratnavālī* 之日譯）。栂尾祥雲《理趣經の研究》頁四二六以下（*Yuganaddhaprakāśa, Mahāsukhaprakāśa*）。高田仁覺〈善說集に示された密教的學道〉（《印仏研》三之一，頁二五七～二六〇）等。

(54) B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, 1932, p. 44; G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. I, Roma, 1952, p. 213.栂尾祥雲《秘密の教史》頁六十九。

物，應該視他是相承父續智句流的秘密集會之一成就者 ㊽ 。

《秘密集會》不應視爲是由於主有的請問而作的，但是《秘密集會》的成立是西元八世紀，就無上瑜伽續來說很早。所以最先想要考察由此續發展來的父續傳承，接著考察以《勝樂》、《喜金剛》等爲中心的母續傳承，再考察最後出現的《時輪續》（時輪教），而結束密教的論述。

秘密集會的成立

《秘密集會》（*Guhya-samāja-tantra*）是「無上瑜伽部」怛特羅中成立最早的其中之一。在不空（西元七〇五一七七四年）《十八會指歸》的「第十五會」文中，說此第十五會「名秘密集會瑜伽」（T 18.287a），顯示了十八會《金剛頂經》的第十五會是《秘密集會》。此不空所說的《秘密集會》與現在的《*Guhya-samāja-tantra*》一致，已由學者所論證 ㊾ 。因此可以認爲《秘密集會》的原型在不空的時代，亦即在八世紀前半已經成立了。「十八會」的《金剛頂經》傳有十萬頌，其「初會」的《金剛頂經》即是《眞實攝經》，這在西元七世紀後半已經成立了。 (379)下

不過初會的《金剛頂經》雖然已經成立了，但並不表示十八會全部都已成立。不空的《十八會指歸》，其一半以上用在初會的說明上，第二會以下到十八會爲止也不過述其概要而已。因此第二會以下，可視爲還尚未當作獨立經典，而當作是初會的附錄式的典籍而加以概要解說 ㊿ 。但是可以注意在《十八會指歸》中，在進行第十五會的說明文中，有與現在的《秘密集會》一致的經文 ㊶ 。亦即根據《十八會指歸》，在《秘密集會》中「似如世間貪染相應語」而說教法，但是對此，除蓋障菩薩說：「世尊大人不應出麤言雜染相應語。」批評以麤惡雜染語來說教法。針對於此，佛陀則說：「汝等清

㊶ 松長有慶前引論文，前引書頁二〇〇。
㊿ 鈴木宗忠〈金剛頂經の實存形態〉（《宗教研究》第四年二、三號，一九四二年，頁二三七）。
㊼ 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（前引書頁三二二以下）。
㊽ 羽田野伯猷前引書頁三一八。
㊾ 松長有慶〈秘密集會タントラ成立に関する二、三の問題〉（前引書橫排頁一九九以下）。

淨相應語有何相狀？我之此語，加持文字，應化緣方便，引入佛道，亦無相狀。成大利益，汝等不當生疑。」（T 18.287b）介紹了以二根交會的婬欲道而說教法。相當於此文的教說，在《秘密集會》的漢譯《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》卷二（T 18.474b）中可以見到，還有在《秘密集會》的梵本中也可見到 ⑩ 。因此《秘密集會》的某些部份在不空的時代已經存在之事，由這些經文的一致也可窺知。然後這成爲十八會《金剛頂經》的第十五會，故《秘密集會》是《金剛頂經》的「後分」（uttaratantra），這也是可以理解的。

下(380)

現存的《秘密集會》是由「十八分」所成。但是在不空的時代，似乎還沒有具足十八分的《秘密集會》。完整的《秘密集會》，被視爲是在八世紀的後半成立 ⑪ 。《秘密集會》的十八分之中，前十七分稱爲「根本怛特羅」，最後的第十八分稱爲「上怛特羅」（uttaratantra）。但是認爲前分也不是成立於一時，是到十二分爲止先成立，後來再附加上十三分以下。《秘密集會》的漢譯在宋代咸平五年（西元一〇〇二）由施護譯爲《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》七卷，與梵本同樣擁有十八分。在藏譯中，前十七分的「根本怛特羅」（東北目錄四四二）與第十八分的「上怛特羅」（東北目錄四四三）分別譯出。梵本由跋達剎耶於西元一九三一年出版原典，之後於西元一九六五年由巴格齊（S. Bagchi），西元一九七五年由松長有慶教授出版新的校訂本 ⑫ 。因爲《秘密集會續》在印度與西藏非常流行，所以造了很多註釋，這些都編入到西藏大藏經中。

在《秘密集會》的怛特羅中，五佛之中，瞋恚部的部主阿　如來

---

⑩ Yūkei Matsunaga, The Guhyasamāja-tantra: A New Critical Edition（《高野山大學論叢》一，一九七五年，頁十五～十六）。

⑪ 松長有慶〈秘密集會タントラの成立過程〉（《印仏研》四之二，一九五六年三月，頁二五一）。

⑫ B. Bhattacharyya, Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka, *G.O.S.* vol. LIII, 1931; S. Bagchi, *Śrīguhyasamājatantra, Buddhist Sanskrit Texts* No. 9, Darbhaṅga, 1975; Y. Matsunaga, The Guhyasamājaya-tantra: A New Critical Edition（《高野山大學論叢》九、一〇，一九七四、一九七五年）。*Guhyasamājaya* 的引用是依據松長本。

(Aksabhya) 成爲中心，大日如來 (Vairocana) 在其前方，即位於東方，此是癡部的部主。還有如意寶部的寶幢如來 (Ratnaketu) 位於南方，金剛貪欲部的世自在王如來 (Lokeśvaramahāvidyādhipati，或無量壽如來〔Amitāyus〕，無量光如來〔Amitābha〕) 位於西方，三昧鉤召部的不闓金剛如來 (Amoghavajra) 位於北方 (*Guhya*. p. 7) ⑬ 。《秘密集會》中說到令大日如來爲中心的五佛說，但是重要的是以阿　如來爲中心的五佛 ⑭ 。因此在印度的密教中，阿　佛較大日受到重視，而視此五佛與五蘊同一，也是自《秘密集會》開始的。亦即阿　如來是識蘊的本質，代表心，而以是大悲之方便的瞋恚來淨化擁有瞋恚煩惱的眾生。阿　如來也被視爲與本初佛的大金剛持 (Māhavajradhara) 是同一的，阿　如來以五智來說是法界清淨智。第二大日如來是色蘊的本質，代表身。依癡淨化住於癡的有情，在五智中相當於大圓鏡智。第三寶幢及寶生如來 (Ratnasambhaua) 是受蘊的本質，依我慢、憍慢淨化擁有我度、憍慢的有情，是平等性智。第四阿彌陀如來是想蘊的本質，依貪欲而淨化擁有貪欲的有情，相當於妙觀察智。第五不空金剛或不空成就如來 (Amoghasiddhi) 是行蘊的本質，依嫉 (īrṣyā) 而淨化邪語之有情，相當於成所作智 ⑮ 。 (381)下

將五佛配於五蘊，是要表示法界自身的五佛與五蘊複合體之人，同樣作爲五蘊，在其本質上是相同的。這似乎是在此作爲大宇宙的佛，與作爲小宇宙的自己同樣是由五蘊所成的，要在這點上來顯示即身成佛的可能性，而且要將此成佛依「性愛」(śakti) 來實現。亦即在《秘密集會》中，當作對於五佛的明妃 (śakti)，而配以四佛母或五明妃 (*Guhya*. I, XVII, pp. 7-8, 104) ⑯ 。四佛母，即表示地界的眼母 (Locanā)，是大日如來之妃。第二是表示水界的摩摩枳 (Māmakī)，當作是阿　如來之妃。第三是表示火界的白衣母 (382)下

⑬川崎信定〈密教における愛〉(仏教思想研究會編《仏教思想 I 愛》頁一六三～一六五)。
⑭王生台舜〈Guhyasamājaya-tantra の五仏說について〉(《佐藤博士古稀記念仏教思想論叢》頁三五一以下)。
⑮羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉(前引書頁二五九～二五八)。

（Pāṇḍaravāṣinī），這是阿彌陀佛之妃。第四是表示風界的多羅（Tārā），配爲不空成就如來之妃㊼。以上，則成五佛卻缺少一妃，但說五明妃的場合，第五則舉出表示空界的金剛持（Vajradharā）。在這個情形中，似乎將金剛持配於阿　如來。總之，地、水、火、風四大與五蘊同樣是個體的構成要素。將這些視爲明妃之顯現，而要依男女兩性之融合，來表示成佛的境地。

將自己個體的出生觀想爲五佛之顯現的「即身成佛」瑜伽，是「生起次第」（utpattikrama）的觀法。個體的生起是，在前世的死，與中間之存在的中有，接著因父母交會與中有識的合體而往新的生之託胎，乃至由住胎、出生等之經過而說明，但是將此當作本來是佛的出生而觀想的，即是生起次第的觀法。亦即將從法身的永遠之實在而引起活動，以報身、化身佛出現於此世，而救濟眾生的佛之生起，按照從空劫到器世間成立的順序，或按照已死的有情依照從中有到託胎、住胎等次序而出生於此世的順序之類比而觀想。重要的是，掌握眾生所具的自性清淨心，或此已人格化的菩提心之生起，與佛之出生爲同一而觀想。

下(383)

此生起次第之觀法，主要宣說於代表《秘密集會》的「方便父續」之觀法。相對地，《喜金剛》（*Hevajra*）、《勝樂輪》（*Cakrasaṃvara*）等的「般若母續」則重視「究竟次第」（utpanna-krama、niṣpanna-krama，圓滿次第）的觀法。

《秘密集會續》在出現以後廣受信奉，由傳持者們形成流派。雖有許多流派，但是在其中重要的是智句所興創的「智句流」，與假託龍樹及其弟子們所立的「聖者父子流」。智句是活躍在西元八世紀後半的人，被視爲與《秘密集會續》的成立有關的人。他的弟子傳有佛密（Buddhaguhya）、佛寂（Buddhaśānti）、釋迦友（Śākyamitra）等，此流派之後一直盛行到九、十世紀。

㊻ バッタチャリヤ著、神代峻通譯《インド密教學序說》第四章註五十四，頁二四六～二四七。川崎信定〈密教における愛〉（前引書頁一六六～一六七）。
㊼ 羽田野伯猷前引書頁二五七。

聖者父子流的成立晚於智句流，以爲形成於九世紀到十世紀。但是此學派之後盛大起來，其勢力凌駕過智句流。

父續的流派

方便父續的流派之中，智句流與聖者父子流是重要的，以下就此二派簡單來檢視。 (384)下

智句（Jñānapāda），名爲佛吉祥智（Buddhaśrījñāna），是活躍在西元八世紀後半的人物。他被認爲也與《秘密集會續》本身的成立有關，所以他是印度怛特羅佛教的成立、發展上擔任重要角色的人物。他在年輕時，曾就以《現觀莊嚴論》的研究者而有名的師子賢學習般若與其他之學，之後在那爛陀寺進行講學與著述。隨後求密教而遊學，於北印度之烏仗那（Uḍḍiyanā）就梨羅金剛（Rīrāvajra）學般若母續的教理，更到南印度的恭建那，歷經九年修學方便父續的教理，據此他以父續爲中心的密教學問便確立了。當時北印度的烏仗那與南印度的恭建那（Koṅkana），各是母續與父續的密教中心地。

智句在恭建那學密教後至中印度的佛陀伽耶，於此從文殊之化身得示教口傳而得到證悟，確立秘密集會的教理。之後他從事著作、教化，著有十四種著作，但重要的是有關生起次第的著作《普賢成就法》（*Samantabhadra-sādhana*，東北目錄一八五五）與《四支成就普賢母》（*Caturaṅgasādhana-samantabhadrī*，東北目錄一八五六），有關究竟次第的著作《解脫明點》（*Muktitilaka*，東北目錄一八五九），關於兩次第的《名爲二次第眞性修習之口傳》（*Dvikramatattvabhāvanā-nāma-mukhāgama*，東北目錄一八五三） (385)下 等，皆傳於藏譯中；他的顯教著作《寶德藏般若註》也受到重視。

智句流以中印度的超岩寺爲中心而繁盛。寶寂（西元九五〇～一〇五〇年左右）、念智稱（Smṛtijñānakīrti，西元一〇〇〇年左右）、阿底峽（西元九八二～一〇五四年，但是阿底峽更以母續的精通者而有名）、寶稱（西元一〇〇〇～一〇五〇年左右）、釋迦師利（西元一二〇〇年左右），皆傳智句流。特別是念智稱於西元一〇〇〇年左右入西藏，在康區將智句流傳入西藏。智句流伴同瑜伽行派的教理，特別是彌勒五論的研究而流傳，所以它一

方面繼承空觀的立場，另將重點放在唯識的教理。智句流以超岩寺為中心，擴及到尼泊爾、喀什米爾等，但是之後隨著聖者父子流盛大起來，其勢力便不及聖者父子流了 ⑱ 。

接著，聖者父子流也稱為聖者流，是傳承於龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva），及其後出現的龍智（Nāgabodhi）、月稱等名之下的流派。但是並不是指中觀派的龍樹、提婆、月稱（Candrakīrti），而是在密教中著述著作而掛在這些人的名字下，並形成流派。密教的龍樹是沙羅訶（Saraha）的弟子，沙羅訶開始時被稱為羅睺羅跋陀羅，但得到密教的最勝悉地（成就）而被稱為沙羅訶 ⑲ 。他將自身的證悟境地借託詩歌來表達，稱為《多訶藏歌》（*Dohākoṣa*）⑳。沙羅訶、龍樹的密教是南印度吉祥山佛教的代表。

下(386) 雖無法決定密教的龍樹是一人還是多人，但此聖者父子流的形成是從九世紀到十世紀左右。聖者流的重要著作，有歸於龍樹的《成就法略集》（*Piṇḍīkṛtasādhana*）、《經合集》（*Sūtramelāpaka*）、《五次第》（*Pañcakrama*），還有歸於提婆的《行合集燈》（*Caryāmelāpakapradīpa*），當作是龍智著作的《*Vyavasthālī*》、《曼荼羅二十儀軌》（*Maṇḍalaviṃśatividhi*），歸於月稱的《燈作明論》（*Pradīpodyotana*）、《金剛薩埵成就法》（*Vajrasattvasādhana*）等 ㉑ 。在這些當中，《成就法略集》作為敘述聖者流的「生起次第」的作品是重要的，《五次第》同樣是表達其「究竟次第」的作品而是重要的 ㉒ 。還有，《燈作明論》是重要的聖典註釋，由羅睺羅僧克里帖衍那發現其梵文原典。

下(387) 聖者父子流，一如由假託大乘中觀派的龍樹及其弟子們而建立流派這點

⑱ 以上有關智句流，參考了羽田野伯猷〈チベット仏教形成の一課題〉（《日本仏教學會年報》一六，一九五〇年）。

⑲ 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（前引書頁三一六）。

⑳ 有沙羅訶的《多訶藏歌》的研究與翻譯。奈良康明〈サラハパーダ作、ドーハー・コーシャー翻譯及びノート・Ⅰ・Ⅱ〉（《駒澤大學仏教學部研究紀要》二五～二六，一九六七年三月）。《多訶藏歌》是謳歌依據俱生乘（Sahaja-yāna）之大樂的即身成佛詩偈。

㉑ 羽田野伯猷前引書頁三〇〇。

也可推測得知般，相當濃厚地具有中觀派空之教理。聖者父子流自九世紀到十世紀興起，而自十世紀末到十一世紀盛大起來。此派傳有種種傳承，在這些系譜當中，除了上述的龍樹及其弟子們之外，釋迦友（Śākyamitra）、摩登祇巴（Mātaṅgi-pa）、黑阿闍梨（Kṛṣṇācārya）、瞿密師羅（Gomiśra）、智藏（Jñānagardha）等之名爲世所知㊸。這些人的年代、傳記雖然不明，但西藏的廓庫巴拉哲（Ḥgos khug pa lhas btsas）在十一世紀進入印度，而從瞿密師羅的弟子學了聖者父子流。還有馬爾巴（Mar pa，西元一〇一二～一〇九七年）於印度跟隨與智藏同時代的那洛巴（Nāro-pa）學法，也還從智藏處學了《秘密集會》，因此智藏似乎也是十世紀到十一世紀左右的人㊹。他有關於在《秘密集會》中擔任重要角色的「佛眼母、摩摩枳、白衣、多羅」四天女的著作《四天女請問釋》（東北目錄一九一六）。另有屬於西藏佛教新譯初始的譯經僧寶賢（Rin chen bzan po，西元九五八～一〇五五年）進入印度，學《秘密集會》，藏譯了《秘密集會》的根本及釋續，乃至以《成就法略集》、《五次第》、《經合集》（*Sūtramelāpaka*）等爲始的大量聖者父子流文獻，此爲布頓（Bu-ston）所繼承，成爲在西藏聖者父子流盛行的基礎。

(388)下

㊷ 羽田野伯猷前引論文是基於歸於龍樹的《成就法略集》而解明聖者父子流「生起次第」的研究。此《成就法略集》已發現其梵文，而與同樣說聖者父子流「究竟次第」的《五次第》一起仏由 Poussin 出版了梵文原典。L. de la Vallée Poussin, *Études et texts tantriques, Pañcakrama*, Gand, 1896. 還有酒井真典博士公布出版了此《成就法略集》與《五次第》的日譯與研究。酒井真典《チベット密教教理の研究》，高野山，一九五六年。

㊸ 羽田野伯猷前引書頁三〇九～三〇四，檢討了聖者父子流的種種傳承。

㊹參考長澤實導〈ジュニャーナガルバの密教觀〉、〈四天女の教義化〉（收於長澤實導《大乘　教瑜珈行思想の發展形態》，一九六九年）。還有長澤實導博士在本書中，檢討了智藏的年代，將其在世年代推定為西元七〇〇～七七六年左右，但是這是以《二諦分別論》（東北目錄三八八二）等為本所推定的年代（前引書頁十二以下）。但是松本史朗氏之說，將《二諦分別論》的作者智藏，與西藏的佛典翻譯者智藏，以及密教的智藏三位視為不同的人，似乎才是妥當。參考松本史朗〈Jñānagarbha の二諦說〉（《仏教學》五，一九七八年四月，頁一〇九以下）。

生起次第與究竟次第

宣說「生起次第」（utpatti-krama）的《成就法略集》（*Piṇḍīkṛta-sādhana*），依存於秘密集會的釋續《金剛鬘》（*Vajramālā*）。還有宣說「究竟次第」（utpanna-krama, niṣpanna-krama）的《五次第》（*Pañcakrama*），已預設了《四天女請問》（*Catuḥdevīparipṛcchā*）及上述的《金剛鬘》等⑮。因此《成就法略集》所說的生起次第之教說，或《五次第》所說的究竟次第教說，是較秘密集會的立場還要發展很多之說。不過因爲有關的研究、翻譯已經發表，所以想要依據這些來簡單地看看此二次第的內容。

下(388)

修行生起次第觀法的場所，選擇在森林，水源豐富，多水果的遠離聚落的舒適寂靜處。這與在母續瑜伽的修習中，選擇屍林等陰慘的地方不同。在生起次第的修習中，首先作準備，對一切眾生起大悲心，爲了利益自他，而起欲成就金剛持（vajradhara）的「菩提心」；這是菩提心的修習。在這點，方便父續可說繼承了《大日經》的「菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟」三句之立場。

下(389)

此觀法首先在最初觀想自己爲大金剛持，大金剛持也是阿　佛，也稱爲本初佛（Ādinātha）。其本性是空，是清淨光明（prabhāsvara）。因爲是本性空，所以行者本身是金剛持的觀法才成爲可能，所以在生起次第的觀法之根本處有空觀。在同時，「清淨光明」也是就如來藏、自性清淨心所說的語詞，繼承了視眾生的本質是佛性、如來藏的如來藏教理。在生起次第中，基於此如來藏的教理，不斷地觀想佛與自己的不二。　閦

在生起次第中，首先觀想個人之死、器世間之滅。器世間在壞劫時分解爲極微，如星雲般漂浮於空中，有情也於死時形成個體的五蘊分散，個體就壞滅。觀滅，是觀想此有情與器世間的不可得、空性，進而觀想進行此觀想的唯心也是非有的，是自性光明的。個體於死時，五蘊之自性融化於清淨光明，識蘊也融化於清淨光明，這是觀想於死時個體歸入佛之法身。勝解作有

⑮ 羽田野伯猷前引書頁三〇六。

情與佛本來是不可分、不二的，以死為媒介，而此觀即成立。

其次進行淨化中有而引導受用身的觀法。即捨死，而持有想要從清淨光明起來之欲望的識便生起。此識取五大（地、水、火、風、空），成為微細的五蘊而形成中有之身，但是在此之前觀器世間的成立、劫初有情的出生。器世間的成立是首先出現風輪、水輪、金輪，世界成立於其上，進而在其上現起佛住處的寶樓閣。但是這些佛國土、器世間，在勝義中是空、自性清淨的，且以為那不外是行者自身的自我展開。器世間之後，觀有情世間展開，而將自己觀為劫初之人，且將此觀為本初佛、金剛持是不二一體的。這是表 (390)下 示將有情世間當作本來是佛的世界而觀，而將此觀為「三十二尊」之出生；三十二尊是指五佛、四佛母、八菩薩、五供養妃、十忿怒尊。此自己與諸佛不二一體觀，是基於自己的本性是清淨光明之勝解而起的。

中有是指有情死後而求得次一生處為止之中間的生存狀態，在這裡則將中有觀為佛之「受用身」的報身佛狀態。把由自己之死到中有，乃至到生（再生）的過程，觀成從無形的法身顯現為有形的受用身，再展開為化身的過程。此中有身，以有情世間的展開來說則相當於劫初之人，而以佛身觀來說則相當於本初佛（Ādinātha）。本初佛是受用身，亦即觀中有、劫初人與本初佛（受用身）三者是即一的。這之所以可能，是因為基於確信自己的本性是自性清淨的，與佛無異，以及觀佛與世界都是行者一心的展開（認識界），行者即佛的「瑜伽之觀法」的緣故。在這裡可知中觀派的空觀與瑜伽行派的唯心、唯識思想，在其根本處發揮了作用。

其次觀想由中有到生。生是從中有之識入於母胎而開始，於父母二根交會之處，中有之識乘風而至，父母之赤白由於依二根交會所生之大貪欲火，於秘密蓮華融合時，中有之識入於母胎，與赤白合體；此即是入胎。在這情 (391)下 形，中有識相當於菩提心，中有入胎是意味著身曼荼羅的三十二尊融化收斂於自己，而成為佛身；亦即父母之赤白於秘密之蓮華（寶樓閣）融合時，於彼召請阿閦佛，而行者將自己本身引入於彼，如此阿閦與行者成為不二一體。以受胎來說，此中有識所住之胎兒，於胎內次第成長，經胎內五位而至出生。不過胎兒形成五蘊，取四大，具感官、肢分的經過，五蘊相當於阿閦

等五佛，四大相當於佛眼母等四佛母，之後具眼等諸根或備手足等肢分則相當於八菩薩、五供養妃、十忿怒尊等之展開，因此觀想嬰兒之出生本身就是佛化身的展開。

接著，在出生以後依序成長，熟達身之技藝，學習語言，心中得到知識，以此爲身加持、語加持、意加持而修習。身加持是指修習自己與毘盧遮那佛之不二一體觀；毘盧遮那因爲代表一切如來之身，所以是行者以一切佛之金剛身之自性爲本性。同樣地無量光代表一切佛語，阿閦代表一切如來之心，依這些加持，行者的身、語、意與一切如來的身、語、意不二一體觀就成立，據此行者與金剛持的不可分一體觀便成立；此「一切如來身語心金剛」是在秘密集會中顯現的佛。

以上生起次第的觀法是即身成佛的觀法，特別是將有情的發生過程，當作由佛的法身到化身的展開過程來觀想，依此而確立自己與金剛持不二一體觀的觀法。如此的觀法，是爲了陷溺於愛欲的意志薄弱者而開示的易行道教法，亦即雖有深的信仰，但是沒有力量實踐依離欲道艱難修行的眾生，而開示大貪欲的理趣，顯示有從貪欲而生菩提之道的大樂法門。爲了大樂的實習，求得十二歲或十六歲的少女爲印母（大印），由於與此等入而進行修行，亦即由於了知大樂之門、色等五欲之本性，而成就菩提。爲此而堅守金剛薩埵之制戒，對於是「師」的善知識的無條件皈依與信仰，是不可或缺的條件。因此從事飲食五種肉或五甘露（大小便等），行下賤階級所行的行爲，使用其用語等事；這是表示怛特羅佛教是以下層階級爲對象的宗教運動⑯。

下(392)

「生起次第」是由觀想由法身到化身的展開的修法，相對地，「究竟次第」是以得到融合於法身、空樂不可分之智爲目的的修法，而在男女二尊的性瑜伽實踐中實證它。在《五次第》中，將究竟次第的觀法分爲五個階段來表示。

⑯「生起次第」的說明，參考羽田野伯猷前引書頁二八七～二四九。

《五次第》(*Pañcakrama*) 中所說的「究竟次第」順序，是「金剛念誦次第」(vajrajāpa-krama)、「心清淨次第」(cittaviśuddhi-k.)、「自加持次第」(svādhiṣṭhāna-k.)、「樂現覺次第」(sukhābhisambodhi-k.)、「雙入次第」(yuganaddha-k.) ⑦ 。行者以此順序來修觀法，捨離個人性的要素，而歸入普遍者的法身，但是因爲《五次第》的說明是極爲象徵的，所以具體上修怎樣的行法，詳細的地方並不清楚。因爲對《五次第》的註釋有很多 ⑱ ，所以有參考那些註釋而研究的必要；但是現在並沒有那樣的準備，所以試著簡單地來看。 (393)下

第一「金剛念誦次第」與第二「心清淨次第」，是有關現實個體的修習。金剛念誦是得到語之寂靜的修習，心清淨是得到心之寂靜的修習。之前有得到身之寂靜的修行，稱之爲「寂靜身次第」，成爲究竟次第的準備階段。修習身語意之寂靜，而追溯自己出生的本源，觀想中有的狀態；這是第三「自加持次第」。觀想中有，是指自己加持由風與心所成的幻身。依此加持而觀想自己與一切佛一切之相都是相同的，獲得幻身，觀想此爲報身。

接著由中有上溯，則到達死，將此狀態觀想爲「清淨光明」(prabhāsvara)，即是第四「樂現覺次第」。清淨光明是指自性清淨心，有情於死歸入自性清淨心，但自性清淨心是佛性，是佛自身。「樂現覺」(sukhābhisambodhi)，是證以大樂爲本性的「現等覺」的階段。此現等覺是清淨光明的覺證，但同時是樂空無別的空之證悟，是得到釋迦在菩提樹下證悟境地之體驗的階段；這似乎可以理解爲是指與法身的合一。

第五是「雙入次第」，是在第四階段已現等覺的瑜伽者，成極喜金剛之身，行自利利他之行的階段。雙入是無上瑜伽乘唯有的不共不二之境地，這是指依以無差別爲本性的光明俱生的大樂之智，而二元的本質變成了無差別的狀態，似乎是意味法身的活動。總之，雙入似乎是在男女二尊的性瑜伽所 (394)下

⑦「究竟次第」的說明，參考了酒井真典前引書頁一〇三～二三二。另《五次第》的梵本已由 Poussin 出版了。參考註 ⑫ 。
⑱ 酒井真典前引書頁一〇六～一〇七。 (395)下

實現的境地，但是在《五次第》中，因爲沒有說明具體的修法，所以詳情不明。在究竟次第的實修上，最初修身語意之寂靜，但在此時也應用了脈管（nāḍi）、輪（指 cakra，位在臍、心臟、頸、頭四處）、在身中動轉之風（vāyu）等生理學上的知識於修法上，接著從阿闍梨受種種灌頂。所以關於究竟次第，有關這些地方的理解是必要的，還有《五次第》中所說的象徵語詞，與在實際修法中的方法如何連結，非得依註釋文獻來理解不可；今後這方面的研究令人期待。

母續的流派

在般若母續的經典中，《喜金剛續》（*Hevajra-tantra*）⑲是根本聖典，其成立最早，在此之後「勝樂」（Saṃvara）系的諸經典便成立了。勝樂的根本聖典是《最勝樂出現續》（*Saṃvarodaya-tantra*）⑳，在此之後《眞實相應生起續》（*Saṃputhodbhava-t.*）、《小勝樂續》（*Laghusaṃvara-t.*），《勝樂輪續》（*Cakrasaṃvara-t.*）、《金剛續》（*Vajraḍāka-t.*）、《現說無上本續》（*Abhidhānottarottara-t.*）等續相繼成立㉑。還有屬於母續的經典，在此之外還包括了《佛頂續》（*Buddhakapāla*）、《大幻化網續》（*Mahāmāyā*）、《金剛啞囉哩續》（*Vajrārali*）、《四位本續》（*Catuhpīṭha*）、《大忿怒尊成就法》（*Caṇḍamahāroṣaṇa*）等續㉒。藏譯皆現存，已發現的梵文寫本也很多，但是這些文獻的整理、研究多有待今後。

下(395)

---

⑲ D. L. Snellgrove 出版了梵文原典、藏譯原典及附有英譯的研究。D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra A Critical Study, Part I, Introduction and Translation; Part II, Sanskrit and Tibetan Texts*, Oxford, 1959. 宋代法護所譯的《大悲空智金剛大教王儀軌經》五卷（T 18.587c-601c）是此經的漢譯。

⑳已出版了梵文原典以及英譯。Shinichi Tsuda, *The Saṃvarodaya-Tantra Selected Chapters*, Tokyo, 1974. 津田真一〈最勝樂出現タントラ《說真仏品》・その梵文テキストと和譯 —— タントラ教に於ける真理觀の一例として ——〉（《仏教學》創刊號，頁二十七～四十四，一九七六年七月）。

㉑根據津田真一〈ḍākinījālasaṃvara の原像〉（《印仏研》二〇之一，頁四三六～四三〇），同〈pīṭha 說から見た ḍākinījāla の原型〉（《印仏研》二二之二，頁〇一六七～〇一六一）等。

㉒松長有慶《密教の歷史》頁九十三。

這些怛特羅的成立年代還不清楚，但研究並出版⑧《喜金剛續》的斯涅爾葛洛夫認爲現行的《喜金剛續》是成立於八世紀末　。此經的漢譯者法護（西元九六三～一〇五八年左右）⑭於三十歲左右來到中國，所以漢譯的原典於西元十世紀爲止已經成立是確實的，但是這是從三十二儀軌的廣本中略出二儀軌的略本。還有不空的《十八會指歸》的第九會〈一切佛集會拏吉尼戒網瑜伽〉，被視爲是般若母續思想的源流，自在金剛、智藏也被視爲與般若母續的成立有關。因此說般若母續的初興是在八世紀的前半，而從八世紀的後半開始興盛起來⑮。其中心是西北印度的烏仗那（Uḍḍiyāna），接著傳播、發展到東印度的孟加拉地方。

在般若母續系的教理中，外教，特別是印度教的影響很顯著，亦即「性力」的實踐較父續系更爲強化了。在母續系的曼荼羅中，中央的男尊與和他相對的女尊成對，二尊擁抱合體，而取雙入（yuganaddha）之形；稱此爲yab-yum（父母）。此「雙入」的思想雖在父續中也存在，但這是顯示空性與大悲「不二」（advaya）的。以爲二尊是空性與大悲的權化，由於兩者的融合而生「菩提心」。且不單是觀想而已，而是修行者自己進入曼荼羅之中，以十六歲的少女爲對象實踐如此的擁抱，於其大樂之中體驗覺悟，稱此爲瑜伽。

(396)下

在《喜金剛》的曼荼羅中，主尊喜金剛（Hevajra）與女尊無我女（Nairātmyā）進行瑜伽、雙入而位於中央，有二圓輪將此圍起來。在內圓輪上，置金剛女（Vajrā）等四天女，在外輪上置第二的月女（Gaurī II）等八天女，而於其外側之上方置天女（Khecarī），下方置陸行女（Bhūcarī）二尊，合成爲十六尊之曼荼羅⑯。在這裡男尊只是喜金剛，不過在《最勝樂出現續》的六十二尊曼荼羅中，中心的嘿汝嘎（Heruka）與明妃（Vajravāhī）

⑧D.L. Snellgrove, ibid. Part I, p. 14.

⑭小野玄妙〈經典伝譯史〉(《仏書解說大辭典・別卷》頁一八三)。

⑮松長有慶前引書頁九十四。

⑯D.L. Snellgrove, ibid. Part I, p. 74, 126.

一對主尊，加上四天女、八天女乃至二十四對的男性修行者與瑜伽女，合而成爲六十二尊。稱這些男性修行者爲空行（ḍāka，勇父），其對象的瑜伽女稱爲空行母（ḍākinī，荼吉尼），而這些瑜伽女的聚集稱爲「空行母網」（ḍākīnijāla）。

下(397) 然後主尊嘿汝嘎與明妃，以及二十四對四十八尊的空行與空行母，全部進行雙入、瑜伽的實踐，而將由此性瑜伽的實踐所生之大樂稱爲「勝樂」（saṃvara）⑧⑦。《最勝樂出現續》，是指闡明此勝樂之出生的怛特羅之意。在母續系中，「性力」的意味變得更強了。

此勝樂系的怛特羅所說的六十二尊曼荼羅之二十四對四十八尊，是由二十四個巡禮地（pīṭha）說發展來的。關於勝樂系怛特羅的修行，說到了「外座」與「內座」；「外座」是指男性修行者（稱爲瑜伽者、ḍāka 或 vīra）所遍訪的二十四個巡禮地。此二十四處遍及印度全土，是以闍爛達羅（Jālandhara）、歐地亞那（Odiyāna）等爲始的密教徒之聖地。其二十四個巡禮地中，各有瑜伽女（yoginī，ḍākinī）住著。而男性修行者空行則巡禮其地，依秘密的姿態找到應爲自己對象的瑜伽女，而與此女從事性的瑜伽。此瑜伽女們與瑜伽者的集會，是在屍林或女神的祠堂等，人所不近的不吉之處來進行。此集會由布施其費用的施主之供養而召開，主持此集會的是阿闍梨。阿闍梨也是遍訪的修行者，是學識豐富而有德行的修行者，受灌頂取得成爲阿闍梨資格的人，爲施主之懇請來擔任阿闍梨的角色。亦即阿闍梨建曼荼羅，入於其中，親自扮演嘿汝嘎的角色，與明妃進行性瑜伽。其周圍置四天女，更在其外側正方形院之四隅與四門置八天女。此扮演四天女、八天女的也是瑜伽女，更在其外側，於心、語、身之三輪上，置二十四位瑜伽女與

下(398) 二十四位瑜伽者；此即六十二尊的曼荼羅⑧⑧。

以上勝樂曼荼羅的構成，是嘿汝嘎與女尊爲中心的天尊之集會，將此神

⑧⑦ 津田真一〈ḍākinījālasaṃvara の原像〉（《印仏研》二〇之一，頁四三一）。同〈サンヴァラマンダラの構成〉（《宗教研究》二一四，頁九十三）。

話的情景加以視覺化，同時也是表現勝樂系密教徒宗教體驗之基礎的性瑜伽集會。亦即表現以阿闍梨及其配偶者爲中心的，一對一進行瑜伽的男女修行者們的圓輪；在此於男女抱擁雙入之實習中，體驗法身、大樂身的世界。 (398)下

以上表示，由巡禮「外座」而進行般若母續的修行，接著有「內座」的修行。「內座」是指身體的脈（nāḍi），脈自頭至腳定爲二十四處，可以想見這些與外座的二十四處相對應。據此而假想小宇宙（身體）與大宇宙（世界）不二，因此以爲身體內的二十四脈中也住著瑜伽女，更在身體中設想附於脊柱，自最下的會陰到上方有四個輪（cakra）。行者修哈達瑜伽（Hathayoga），而管理脈，使會陰的軍荼利（Kuṇḍalinī）覺醒，使菩提心由下逐漸上升；由於上昇，大樂逐漸升高。在此修行中，身體即是佛的住處。化身位於臍，以歡喜（ānanda）爲本性；法身位於心臟，以最上歡喜（paramānanda）爲本性。報身位於喉，以離歡喜（viramānanda）爲本性；自性身（大樂身）位於頭，以俱生歡喜（sahajānanda）爲本性。四佛所位置之處即是輪，隨著菩提心上昇，大樂也提高，到達頂輪時，則達最高之樂，實現與大宇宙合一之體驗，達成即身成佛；如此就身體展開了成佛論。 (399)下

完成密教的修行而得「悉地」（siddhi，成就）的人稱爲「成就者」（siddha）。在印度、西藏的傳承中，留下許多成就者的傳記，其中有父續系的成就者，也有不少母續系的成就者。但是都是傳說性的，同名異人也很多，歷史上的事實並不清楚；其中有名的人如下：有沙羅訶（Saraha）、龍樹、沙跋梨巴（Śabaripā）、盧伊巴（Luipā）、蓮華金剛（Padmavarja）、闍爛陀梨巴（Jālandharipā）、愛染金剛（Anaṅgavarja）、主有（Indrabhuti）、黑尊（Kṛṣṇācārya）、吉祥作（Lakṣmīn Karā）、自在金剛（Līlavājra）、呾梨迦巴（Dārikapā）、俱生瑜伽女慶陀（Sahajayoginī Cintā）、曇毘嘿汝嘎

⑧⑧依據津田真一〈サンヴァラ系密教における Pītha 說の研究〉Ⅰ・Ⅱ（《豐山學報》第一六，一九七一年三月；第一七、一八合併號，一九七三年三月），同〈ḍākinījāla の實態〉（《東方學》四十五，一九七三年一月）等。

（Ḍombī Heruka）等⑱；在他們之中也有著述《成就法》的人。還有活躍於十一世紀的不二金剛（Advayavajra）也是母續系的密教者，而傳法於西藏的阿底峽（Atiśa）也是母續的信奉者。

下(400)

時輪教

在印度密教末期出現的特殊怛特羅，有《時輪續》（Kālacalratantra）。此續雖由三千頌所成，但這是由一萬二千頌所成的《最勝本初佛》根本怛特羅所抄出的，詳稱《自最勝本初佛抄要之吉祥時輪續王》（*Paramādibuddhoddhṛta-śrīkālacakra-nāma-tantrarāja*，東北目錄三六二、一三四六）。此續之成立，是在西元一〇七二年爲上限的六十年間⑲，因此是成立於十一世紀。此經之註釋，有被認爲是芬陀利華王（Puṇḍarīka）所作的《無垢光》（*Vīmalaprabhā*，東北目錄八四五、一三四七），成了《時輪續》解釋上不可或缺的參考書。《時輪續》也發現了梵本，而已出版其校訂本⑳。《無垢光》也已發現其梵本，但還沒有公布出版。

《時輪續》雖是「無上瑜伽部」的密教經典，但是因爲出現在以《秘密集會》爲代表經典的方便父續，與以《喜金剛》等爲代表經典的般若母續之後，所以是站在綜合兩者思想的立場；因此相對於前二者，將此稱爲第三的「雙入不二續」。此續是宣說方便與般若、空與慈悲，或大宇宙與小宇宙之不二的怛特羅。「時輪」之「時」（kāla）表示大悲、方便，「輪」意味著空性、般若，而合兩者表示雙入不二，是《時輪續》的意義。特別是《時輪續》批判般若母續系諸經典重視「性力」強調大樂的地方，重視戒律回歸本來的佛教立場，是其特色。當時因爲伊斯蘭教徒入侵印度，破壞佛教，是佛教滅

下(401)

---

⑱バッタチヤリヤ著、神代峻通譯《インド密教學序說》，一九六二年，頁八十六～一〇七。

⑲羽田野伯猷〈時輪タントラ成立に関する基本的課題〉（《密教文化》八，頁二十六）。

⑳ Raghu Vīra and Lokesh Chandra, *The Kālacakratantra*, Śatapiṭaka Series Nos. 69, 70.

亡的危急存亡之秋的時代，所以回到佛教本來立場的自覺提高了，所以時輪續是擁有總括印度怛特羅佛教展開的末期此重要意義的怛特羅。

同時，時輪續在西藏佛教中也擔任了重要的角色。特別是此怛特羅重視了戒律，給予西藏佛教的影響很大。布頓（Bu-ston）是西藏佛教首屈一指的學匠，他重視時輪續。他對《時輪續》著作了註釋，編《時輪史》，於時輪開了一派。從他的系統，宗喀巴、克主傑等優秀的學匠輩出，廣宏時輪，由此來看也可知道《時輪續》在西藏佛教扮演了重要的角色㉒。

《時輪續》雖說是由《最勝本初佛》（*Paramādibuddha*）根本怛特羅所抄出的，但在將「本初佛」（ādibaddha）表示於經題上，則有其特色。本初佛並非是到時輪續才說的佛，在《秘密集會》中也已說到，是無上瑜伽續中所重視的佛。這是表現眾生本來是佛的理念，由宣說即身成佛的密教來看，則眾生從永遠的過去已經是佛了，其根據是在眾生本性的自性清淨心（清淨光明）。此具體化於五蘊，而出生阿閦等五佛。從這點來說，本初佛是出生密教根本佛之五佛的根本原理。 (402)下

以毘盧遮那佛為中心的五佛，已說於《大日經》中，在接著的《金剛頂經》中，在毘盧遮那佛之外，以為有大毘盧遮那佛在五佛的背後。而在《金剛頂經》系統中，重視「金剛」，開始自覺到「金剛持」（vajradhara）、「金剛薩埵」（vajrasattva）為超越五佛的存在。而以為金剛薩埵是在五佛背後作為統一五佛的原理，但是似乎轉而開始稱為本初佛；這似乎可以認為是受到在印度的正統學派中說到的一神教教理所影響㉓。特別是時輪續呼籲印度教的毘濕奴派、濕婆派等，面臨當時未曾有的國難，要協力對抗伊斯蘭教徒，似乎是重視一神教式的本初佛的理由。

還有，可注意本初佛與法身舍利有關。根據栂尾祥雲博士，在尼泊爾、西藏等，有很多祭祀本初佛的塔，在其中奉祀了象徵本初佛的法身舍利偈等。本初佛與法身舍利偈是如何結合的雖然不明，但是此事可能與波羅王朝時代佛教的碑銘中有很多法身舍利偈的碑文有關㉔。

㉒ 羽田野伯猷前引論文頁二十一。
㉓ バッタチャリヤ著、神代峻通譯《インド密教學序說》，頁一六五～一六七。
㉔ 栂尾祥雲〈理趣經の研究〉，頁四六六～四六八。

下(403) 時輪續若依《無垢光》，說是在香巴拉（Shambhala）國所造的。此香巴拉國在何處雖然不明，但有學者比定爲在流注於中亞裏海的藥刹水河（Yaxartes）的北部地方，認爲自此移入到印度。但是近年沒有支持此說者，而出現認爲香巴拉國是東南印度的奧里薩地方之說，或也有主張認爲是借用毘濕奴派構想的一種理想國土 ⑯。

總之，到了十一世紀時，伊斯蘭教徒的侵略印度越來越激烈，在十三世紀初，甚至到東印度的孟加拉地方也受到伊斯蘭教徒的蹂躪。此時佛教所受到的傷害最慘烈，印度教雖也受到攻擊，但是印度教是與民眾成爲一體的宗教，沒有像佛教擁有從民眾分離而獨立的出家教團。因此爲了要消滅印度教，非得將民眾的宗教儀禮全部奪除不可，結果似乎就變成非得消滅民眾本身不可，但是無法做到那種程度。相對地佛教擁有從民眾分離出來的教團組織，建構了巨大的寺院，出家者在其中過集體生活，所以包圍其寺院而將其殲滅，很容易就能把佛教消滅掉。而且比丘們穿著黃衣，與一般人穿著白衣，很醒目而容易區別；在外出乞食時，比丘們持缽、杖而組成隊伍來行動。比丘的行動被誤解爲軍隊亦未可知，而且巨大的僧院以磚而築成數層，宛如城郭。

這些條件累加起來，佛教的教團就徹底地被伊斯蘭教徒破壞了。正因爲如此，佛教徒才有很強的佛教滅亡的不安。在歷史情況下所作的，就是此下(404)《時輪續》。在《時輪續》中，詳細敘述了由於伊斯蘭教徒的軍隊所蹂躪的印度慘狀。而說打退此伊斯蘭教徒之事，是時輪最大的悲願，因此得到毘濕奴與濕婆的協助，組織聯合軍，呼籲共同對抗之。因此在《時輪續》中，可見到與印度教融洽和諧的教理，說梵天、濕婆、毘濕奴等大神是佛陀強而有力的協助者。在教理上也採用了印度哲學正統派的教理，例如說到覺醒時、睡

⑮ 參考靜谷正雄〈パーラ時代仏教碑銘目錄 —— インド仏教碑銘目錄續編 II〉，一九七〇年。
⑯ 羽田野伯猷註 ⑩ 之引用論文頁二十三、二十五。

眠時等四位，或毘濕奴的十權現，說十權現的第九是佛陀，第十是迦祇。接著在說究竟次第時，利用六支瑜伽的體系，也採用了瑜伽派的教理。

時輪續所希望的，是印度教諸派都應接受時輪灌頂，成為金剛部族，跨越階級、宗派習慣的差異，共同飲食、結婚，大團結來對抗伊斯蘭徒。而以預言的形式敘述說，到未來的古梨迦王之時，得到毘濕奴、濕婆及諸王的大聯合軍，大勝伊斯蘭教徒之事㊲。

但是儘管是時輪續的悲願，印度全土還是為伊斯蘭教徒所征服，佛教在印度就滅亡了。那爛陀寺、超岩寺、飛行寺（歐丹多不梨寺）等大寺院也一個接一個被破壞，諸寺的學匠們則四散於西藏、尼泊爾，及南印度、爪哇、緬甸等，到最後殘存的孟加拉佛教教團也壞滅了。一般來說，是以西元一二〇三年超岩寺被破壞之時當作是印度佛教的滅亡。大教團的佛教確實在此時滅亡，但是並非此後佛教徒在印度完全不存，之後佛教徒仍不絕如縷地存在著。 (405)下 (406)下

㊲ 羽田野伯猷〈インド仏教交渉の一断面 —— 回教對策を目的とせる時輪の形成に於ける ——〉《印仏研》一之二，一九五三年，頁九十八）。



後記

《印度佛教史》上冊付梓以來，已過了五年。收於此下冊的部份，也大多在上冊刊行當時就已脫稿了，但是爲雜事所迫而未完成，這次終於到了出版的階段。固然是不完備的作品，但如果能在某種程度有助於對印度佛教史的理解，則是著者之幸。

在本書中收此二章，即以龍樹以後的佛教爲「後期大乘佛教」作第四章，之後配以「密教」作第五章；而在最初略示從笈多王朝到佛教滅亡爲止的佛教史概要，以資初學者的理解。不過無庸贅言地，印度佛教史的歷史發展不明的地方很多。到玄奘、義淨的時代爲止，據其帶回到中國的資料，對印度佛教史的發展可以有若干頭緒，但是自此以後的情形，從中國的資料來看，完全是不明的。所以初期的中觀派，及陳那、護法時代爲止的瑜伽行派的歷史，雖不完整但也可以敘述；不過關於之後的後期中觀派及後期瑜伽行派、佛教邏輯學、密教等歷史上的發展，基於確實資料的論述是不可能的。但是在本書中，之所以也敢就這幾點進行若干陳述，是爲了對將來能出現更好的「印度佛教史」，希望有若干幫助。

(411)下

到近年，發現許多印度佛教邏輯學的文獻而公布出版，其中有很多西藏的資料。最近這些文獻受到大力研究，也有許多出色的成果。不過因爲內容很難解，在本書中無法充分活用這些研究成果。但是將來如果研究有進展，則佛教邏輯學歷史上的發展也可以加以論述。還有有關後期的中觀派、瑜伽行派，西藏佛教中文獻也很多。雖然也舉出了至今爲止出色的研究成果，但是完全研究之達成似乎非待將來不可。這些研究如果有進展，則似乎也得以

闡明中觀派、瑜伽行派的思想發展、互相交涉，及與密教的關係等。密教也可以說是一樣的；關於密教經典，梵文的原典也很多，藏譯、西藏人的註釋也很多，這方面的研究也由於諸學者的研究而有進展。這些研究如果有進展，則相信將來關於印度佛教史可以進行正確的論述。不過在現在，因爲有關後期印度佛教我也完全是門外漢，所以很遺憾無法完全活用至今爲止諸學者的研究成果，還有敘述上的錯誤似乎也不少。關於這些地方，期待得到專家的叱正以便將來訂正。

還有本書中，雖然沒有部派佛教的論述，但是並不表示在此時代部派教團已不存在。根據法顯、玄奘的記載，當時部派教團方面遠較大乘佛教來得

下(412) 強大。不過由於其教理的變遷、教團的消長不明，所以無法在這裡提出來。但是在義淨時代的那爛陀寺中，大小乘的區別似乎不明顯，而一如大乘密教化，被吸收於印度教中一般，小乘佛教不是也與大乘融合，消解於密教中，與密教步上同樣的命運嗎？

在本書中，顧慮到初學者之便，雖不完備但費心列出了參考書，有原典的則儘可能地列出來。不過關於研究論文，並非費心網羅，而不過只是舉出注意到的而已，所以或許遺漏了很多重要的成果，這點尚祇讀者之寬恕。

當本書執筆之際，關於密教的部份，從川崎信定、津田眞一兩位得到關於文獻的協助，還接受了松長有慶博士的建議；於此一併表達感謝之意。還有關於上冊，也感謝諸位老師指正錯字及地圖之誤。關於本書，有關誤植之訂正、索引之製作、地圖之謄寫等，得到春秋社社員諸氏的協助，於此一併表示謝意。

平川　彰識

一九七九年七月一日

下(413)

略號表

AN.	Aṅguttara-Nikāya（增支部）
DN.	Dīgha-Nikāya（長部）
KN.	Khuddaka-Nikāya（小部）
MN.	Majjhima-Nikāya（中部）
SN.	Saṃyutta-Nikāya（相應部）
Sn.	Suttanipāta（經集）
VP.	Vinaya-Piṭaka（律藏）

*VP.*以外的巴利語典籍根據巴利聖典協會的版本。

GOS	Gaekwad's Oriental Series，Baroda.
HOS	Harvard Oriental Series，Cambridge（Mass.）
IHQ	The Indian Historical Quarterly.
JA	Journal Asiatique.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society，London.
WZKM	Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.
Wiener	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens.
T	大正新修大藏經（冊數、頁數、上中下欄）
印仏研	印度學仏教學研究（卷數、號數）
南　伝	南伝大藏經



參考書目

序論

宇井伯壽《印度哲學史》(大本、小本)，一九三二、一九三六年。
宇井伯壽《仏教思想研究》，一九四〇年。
宇井伯壽《仏教汎論》，上、下，一九四七、一九四八年。
竜山章眞《印度仏教史》，一九三八年。
赤沼智善《仏教教理之研究》，一九三九年。
赤沼智善《仏教經典史論》，一九三九年。
金倉円照《印度古代精神史》，一九三九年。
金倉円照《印度中世精神史》，上、中，一九四九、一九六二年。
金倉円照《印度哲學史要》，一九四八年。
金倉円照《インド哲學史》，一九六二年。
宮本正尊《根本中と空》，一九四三年。
宮本正尊《大乘と小乘》，一九四四年。
宮本正尊《中道思想及びその發達》，一九四四年。
宮本正尊編《仏教の根本眞理》，一九五六年。
中村元《インド思想史》，一九五六年。
山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，一九五九年。
山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉《仏教學序說》，一九六一年。
山口益《仏教思想入門》，一九六八年。
山口益〈インド仏教破析の一遠因〉(《山口益仏教學文集》上，一九七二年)。
渡邊照宏《仏教のあゆみ》，一九五七年。
水野弘元《仏教とはなにか》，一九六五年。
岩本裕《インド史》，一九五六年。
山本達郎編《インド史》，一九六〇年。
中村元《インド古代史》，上、下，一九六三、一九六六年。
T.W. Rhys Davids: *Buddhist India*. London, 1903.
Sir C. Eliot: *Hinduism and Buddhism*. 3 vols, London, 1921.
E.J. Thomas: *The History of Buddhist Thought*. London, 1933.

E. Conze: *Buddhism its essence and development*. Oxford, 1951.

E. Conze: *Buddhist thought in India*. London, 1962.

L. Renuo, J. Filliozat: *L'inde classique*. Tome II, 1953.

É. Lomtte: *Histoire du boudhisme indien*. Louvain, 1958.

P.V. Bapat: *2500 years of Buddhism*. Delhi, 1959.

A. Bareau: *Der indische Buddhismus*. Stuttgart, 1964.

E. Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, 1969.

R.C. Majumdar, H.C. Raychaudhuri, Kalikinkar Datta: *An Advanced History of India*. London, 1965.

D.D. Kosambi: *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. London, 1965.（山崎利男譯『インド古代史』，一九六六年。）

第一章　第一節

辻直四郎編《印度》，一九四三年。

辻直四郎《ヴェーダとウパニシャッド》，一九五三年。

辻直四郎《インド文明の曙》，一九六七年。

辻直四郎《リグ・ヴェーダ讚歌》（岩波文庫），一九七〇年。

以及上一節所列的參考書籍。

上(20)

第一章　第二節

宇井伯壽〈六師外道研究〉（《印度哲學研究》第二），一九二五年。

宇井伯壽〈六十二見論〉（《印度哲學研究》第三），一九二六年。

金倉円照《印度古代精神史》，一九三九年。

金倉円照《印度精神文化の研究》，一九四四年。

宮本正尊〈中の哲學的考察〉（《根本中と空》），一九四三年。

水野弘元〈十六大國の研究〉（《仏教研究》四～六，一九四〇年十一、十二月號）。

松濤誠廉〈六師外道の思想精神〉（《印度精神、世界精神史講座 III》，一九四〇年）。

松濤誠廉〈聖仙の語録〉（《九州大學文學部四〇周年記念論文集》，一九六六年）。

松濤誠廉〈ダサヴェーヤーリヤ・スッタ〉（《大正大學研究紀要》五三，一九六八

年）。

中村元《インド古代史》上，第一編、第二編、第三編第六章〈シャモン〉及其他，一九六三年。 (28)上

雲井昭善《仏教興起時代の思想研究》，一九六七年。

H.v. Glasenapp: *Der Jainismus*. Berlin, 1925.

W. Schubring: *Die Lehre der Jaina*. Berlin und Leipzig, 1935.（英譯 W. Beurlen ： *The Doctrine of the Jaina*. Delhi, 1962.）

H. Jacobi: *Jaina Sūtra*, Part I, II.（SBE. Vols. XXII, XLV.）

Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*. vol. III, Appendix, The Lokāyata, Nāstika and Cārvāka.

A.L. Basham: *History and Doctrines of the Ājīvikas, A vanished Indian Religion*. London, 1951.

S.B. Deo: *History of Jaina Monachism*. Poona, 1956.

G.C. Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*. Part II, Allahabad, 1957.

D.D. Kosambi: *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. Chapter V. London, 1965.（山崎利男譯《インド古代史》第五章。）

(29)上

第一章　第三節

佛陀的傳記雖然只是片斷，但將它們集中起來的古經典，如下所示：

律藏的《仏伝》（*Vinaya*. Vol. I,p.1ff.《南伝》三，頁一以下）。

《スッタニパータ》的《出家經》（*Suttanipāta* III, 1, *Pabbajjāsutta*.《南伝》二四，頁一四七以下）。

《長部・大本經》（*DN*. 14, *Mahāpadānasuttanta*.《南伝》六，頁三六一以下）。

《長部・大般涅槃經》（*DN*. 16, *Mahāparinibbānasuttanta*.《南伝》七，頁二十七以下）。

《中部・聖求經、サッチャカ大經》（*MN*. 26, *Ariyapariyesanasuttanta*, 36, *Mahāsaccakasutta* ，《南伝》九，頁二九〇以下，頁四一四以下）。

《ジャータカ・ニダーナカター》（*Jātaka*. Vol. I, *Nidānakathā*, II, *Avidūrenidāna* ff.《南伝》二八，頁一〇一以下）。

以上在漢譯裡各有相似的經典。

關於《涅槃經》的各種譯本比較，參考和辻哲郎《原始仏教の實踐哲學》，頁八十七以下。

關於律藏的佛傳之比較，參考拙著《律藏の研究》，頁五一一以下。

現代學者的佛傳研究中，略示具有特色的作品如下：

井上哲次郎、堀謙德《釋迦牟尼伝》，一九一一年。

赤沼智善《ビガンデ－ 氏緬甸仏伝》，一九一五年。

赤沼智善《釋尊》，一九三四年。

常盤大定《仏伝集成》，一九二四年。

立花俊道《考証釋尊伝》，一九四〇年。

中村元《ゴ－タマ・ブッダ、釋尊伝》，一九五八年。

水野弘元《釋尊の生涯》，一九六〇年。

增谷文雄《ア－ガマ資料による仏伝の研究》，一九六二年。

上(55) 渡邊照宏《新釋尊伝》，一九六六年。

塚本啓祥《仏陀》，一九六七年。

前田惠學《仏陀》，一九七二年。

H. Oldenberg: *Buddha*. pp. 84-228.

Erster Aschnitt: *Buddhas Leben*.（木村、河合譯，頁一一七以下）。

R. Pischel: *Leben und Lehre des Buddha*. Leipzig, 1921.（鈴木重信譯《仏陀の生涯と思想》，一九二四年）。

H. Beck: *Buddhismus*. I, Der Buddha, Berlin, 1916.（渡邊照宏譯《仏教》上，岩波文庫，一九六二年）。

André Bareau: *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*: *I De la quête de l'éveil a la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*. Paris, 1963; *do. II Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funérailles*, Tome I, Paris, 1970, Tome II, Paris, 1971.

第一章　第四節

姉崎正治《根本仏教》，一九一〇年。

宇井伯壽〈十二因緣の解釋、緣起說の意義〉(《印度哲學研究》第二)，〈八聖道の原意及び其變遷〉、〈六十二見論〉(《印度哲學研究》第三)，〈阿含に現れた仏陀觀〉

(《印度哲學研究》第四)。

木村泰賢《原始仏教思想論》，一九二二年。

赤沼智善《原始仏教之研究》，一九三九年。

竜山章眞《南方仏教の樣態》，一九四二年。

宮本正尊《根本中と空》，一九四三年。

曾永靈鳳《根本仏教の研究》，一九四八年。

舟橋一哉《原始仏教思想の研究》，一九五二年。

西義雄《原始仏教に於ける般若の研究》，一九五三年。

水野弘元《原始仏教》，一九五六年。

雲井昭善《原始仏教の研究》，一九六七年。

中村元《中村元選集》十〈インド思想の諸問題〉，一九六七年；一二〈原始仏教の成立〉，一九六九年；一三、一四〈原始仏教の思想〉上、下，一九七〇、一九七一年；一五〈原始仏教の生活倫理〉，一九七二年。

宮坂宥勝《仏教の起源》，一九七二年。

金倉円照《インド哲學仏教學研究 I 仏教學篇』，一九七三年。

H. Beck: *Buddhismus*. II, Die Lehre, Berlin und Leipzig, 1920.

E.J. Thomas: *The History of Buddhist Thought*. London, 1933.

Mrs. Rhys Davids: *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*. London, 1936.

E. Conze: *Buddhist Thought in India*. London, 1962.

T.W. Rhys Davids: *Buddhism*. London, 1920.

H. Oldenberg: *Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. 9 Auf., Stuttart, 1927. (木村泰賢、景山哲雄《オルデンベルグ著仏陀》，一九二八年。)

G.C. Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*. Allahabad, 1957.

D. Schlingroff: *Die Religion des Buddhismus* (Sammlung Göschen Band 174), Berlin, 1962.

(82)上

第一章　第五節

長井眞琴《南方所伝仏典の研究》，一九三六年。

長井眞琴、上田天瑞、小野清一郎《仏教の法律思想》，一九三二年。

境野黃洋《戒律研究》上、下（《國譯大藏經》論部附錄），一九二八年。

西本龍山《四分律比丘戒本講讚》，一九五五年。

拙著《律藏の研究》，一九六〇年。

佐藤密雄《原始仏教教團の研究》，一九六三年。

早島鏡正《初期仏教と社會生活》，一九六四年。

拙著《原始仏教の研究》，一九六四年。

Sukumar Dutt: *Early Buddhist Monachism*. London, 1924.

Nalinaksha Dutt: *Early Monastic Buddhism*. Calcutta, 1941.

Gokuldas De: *Democracy in early Buddhist Saṃgha*. Calcutta, 1955.

S. Dutt: *Buddhist Monks and Manasteries of India*. London, 1962.

D. Schlingloff: *Die Religion des Buddhismus, I Der Heilsweg des Mönchtums*. Berlin, 1962.

上(93)

第一章　第六節

宇井伯壽〈原始仏教資料論〉（《印度哲學研究》第二），一九二五年。

赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，一九二九年。

赤沼智善《印度仏教固有名詞辭典》，一九三一年。

渡邊海旭《歐米の仏教》（《壺月全集》上冊），一九三三年。

金倉円照《印度古代精神史》〔五六、仏教の聖典〕，一九三九年。

赤沼智善《仏教經典史論》第一〈小乘經典史論〉，一九三九年。

中村元〈原始仏教聖典成立史研究の基準について〉（《日本仏教學會年報》二一，一九五六年。《中村元選集》一四〈原始仏教の思想〉下，一九七一年）。

山田龍城《梵語仏典の諸文獻》，一九五九年。

拙著《律藏の研究》，一九六〇年。

前田惠學《原始仏教聖典の成立史研究》，一九六四年。

渡邊照宏《お經の話》，一九六七年。

三枝充悳〈相應部の經の數について〉（《宗教研究》一九二），一九六七年。

拙著《初期大乘仏教の研究》，一九六八年。

石上善應〈初期仏教における讀誦の意味と讀誦經典について〉（《三康文化研究所年報》二），一九六八年。

H. Oldenberg: *The Vinayapiṭaka*. Vol. I, Introduction, London, 1879.

T.W. Rhys Davids: *Buddhist India*. p.161ff. London, 1903.

W. Geiger: *Pāli Literatur und Sprache*. Strassburg, 1916（B. Ghosh, English translation. Calcutta, 1956）.

E. Frauwallner: *The earliest Vinaya and the beginnings of Buddhist Literature*. Roma, 1956.

É. Lamotte: *Histôire du Buddhisme indien*. Louvain, 1958.

F. Bernhard: *Udānavarga*. Band I, Göttingen, 1965. Band II, Göttingen, 1968.

J.W. de Jong: Les sūtrapiṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin.（*Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968）.

(103)上

第一章　第七節

關於第一、第二結集，《律藏》的〈五百犍度〉、〈七百犍度〉之說是第一手的資料。接著有錫蘭的《島史》（Dipavaṃsa）、《大史》（Mahāvaṃsa），都是由PTS.出版。

H.Oldenberg 的《島史》之英譯，W. Geiger 的《大史》之英譯也是。日譯收在《南伝大藏經》第六十冊。第三結集唯有錫蘭的傳承，上述的《島史》、《大史》中有敘述。(128)上 還有《善見律毗婆沙》（大正藏第二十四冊所收）及其原典《*Samantapāsādīkā*》（PTS.出版）之中也有說到。關於部派分裂，有上述的《島史》、《大史》、《*Sāsanavaṃsa*》（ed. M. Bode. PTS., 1897），及北傳的《異部宗輪論》（漢譯有《異部宗輪論》、《十八部論》、《部執異論》三譯，收於大正藏第四十九冊。其日譯收於《國譯大藏經》第十三冊，三譯對照，木村泰賢、干潟龍祥譯。加上慈恩註釋的《異部宗輪論述記發軔》很便利。以及西藏譯本，影印北京版西藏大藏經 Vol.127, Nos.5639-5641.〔寺本婉雅日譯，《西藏語文法》所收〕）。《法顯傳》、《大唐西域記》、《*Kathāvatthu*》（《論事》及覺音的註，Mrs. Rhys Davids: *Points of Controversy*. 1915）等也值得參考。碑文也是有力的資料（參考靜谷正雄《インド仏教碑銘目錄》Parts 1-3, 1962-5）。又《阿育王傳》、《阿育王經》（大正藏第五十冊所收）。*Divyāvadāna* No. 26 Pāṃśupradānāvadāna, No. 27 Kuṇālāvadāna。

現代學者的著作，除前面註釋中所舉出的諸研究外，尚有木村泰賢、干潟龍祥《結集史分派史考》（《國譯大藏經》論部第十三冊）一九二一年，寺本、平松《西藏譯異部宗輪論》一九三五年，佐藤密雄、佐藤良智譯註《論事附覺音註》一九三三年，塚本啓祥《アショーカ王》一九七三年。

N. Dutt: *Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools*. London, 1925.

André Bareau: *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. Saigon, 1955.

É. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958, p.13ff.

上(129)

第一章　第八節

宇井伯壽〈阿育王刻文〉(《印度哲學研究》第四，收於《南伝大藏經》第六十五卷)。

金倉円照〈阿育王と仏教〉(《印度中世精神史》上，第六章)。

中村元《宗教と社會倫理》第五章。

上(139)

塚本啓祥〈Kandahār 出土のアショ－ カ法勅〉(收於《金倉博士古稀記念・印度學仏教學論集》)。

塚本啓祥《アショ－ カ王》，一九七三年。

E. Hultzsch: *The Inscriptions of Asoka*. Oxford, 1925.

J. Bloch: *Les inscriptions d'Asoka*. Paris, 1950.

A.C. Sen: *Asoka's Edicts*. Calcutta, 1956.

W.B. Henning: The Aramic Inscription of Aśoka found in Lampāka. *BSOAS*., XIII, 1949.

É. Lamotte ： *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958, p.244ff.

G. Pugliese Carratelli and G. Garbini: A bilingual Graeco-Aramaic edict by Aśoka, The first Greak Inscription discovered in Afghanistan. (*Series Orientale Roma* XXIX) Roma, 1964.

上(140)

第二章　第一節

木村泰賢、干潟竜祥〈結集分派史考〉(《國譯大藏經》論部第十三冊附錄，一九二一年)。

寺本婉雅《タ－ ラナ－ タ印度仏教史》頁三六三以下，一九二八年。

赤沼智善《印度仏教固有名詞辭典》，一九三一年。

寺本婉雅、平松友嗣共編《異部宗輪論》，一九三五年。

寺本婉雅、平松友嗣共編《西藏所伝調伏天造異部說集》，一九三五年。

宮本正尊《大乘と小乘》，頁三三四、四九二、五〇〇以下，一九四四年。

金倉円照《印度中世精神史》(中)第十章，頁二一六以下，一九六二年。

塚本啓祥《初期仏教教團史の研究》，頁四一三以下，一九六六年。

靜谷正雄《トンド仏教碑銘目錄》, Parts 1-3 ，一九六二～一九六五。

Rockhill: *The life of the Buddha and the early history of his Order*. London, 1907.

A. Schiefner: *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. St. Petersburg, 1869.

N. Dutt: *Early History of the spread of Buddhism and Buddhist Schools*. London, 1925. (172)上

A. Bareau: *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. Saigan, 1955.

É. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958, p.571ff.

錫蘭佛教：

竜山章眞《南方仏教の樣態》，一九四二年。

早島鏡正《初期仏教と社會生活》，頁一〇七以下，一九六四年。

前田惠學《原始仏教聖典の成立史的研究》，頁七八九以下，一九六四年。

G. P. Malalasekera: *The Pali Literature of Ceylon*. Colombo, 1928.

Walpola Rahula: *History of Buddhism in Ceylon*. Colombo, 1956.

H. Bechert: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. Frankfurt, 1965. (173)上

第二章　第二節

木村泰賢《阿毘達磨論の研究》，一九二二年。

佐藤密雄、佐藤良智《論事附覺音註》，一九三三年。

赤沼智善《仏教經典史論》，一九三九年。

宮本正尊《大乘と小乘》，一九四四年。

渡邊楳雄《有部阿毘達磨論の研究》，一九五四年。

舟橋一哉《業の研究》，一九五四年。

山口益、舟橋一哉《俱舍論の原典解明》，一九五五年。

山田竜城《大乘仏教成立論序說》，一九五九年。

水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，一九六四年。

佐佐木現順《阿毘達磨思想研究》，一九五八年。

佐佐木現順《仏教心理學の研究》，一九六〇年。

福原亮嚴《有部阿毘達磨論書の發達》，一九六五年。

櫻部建《俱舍論の研究仏界．根品》，一九六九年。

福原亮嚴《成實論の研究》，一九六九年。

福原亮嚴《四諦論の研究》，一九七一年。

W. Geiger: *Pāli Literatur und Sprache*. Strassburg, 1916（Eng. trans. by B. Ghosh, Culcatta, 1956）.

U. Wogihara: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Tokyo，1932-36（荻原雲來、山口益譯述《和譯稱友俱舍論疏》一～三，東京，1933-39）.

P.V. Bapat: *Vimuttimagga and Visuddhimagga*. Poona, 1937.

P.V. Bapat: *Dhammasaṅgaṇi*. Poona, 1940.

P.V. Bapat: *Aṭṭhasālinī*. Poona, 1942.

R. Dharmaśāstrī: *Abhidhammathasaṅgaha*. Varanasi, 1965.

E. Frauwallner: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma, 1951.

André Bareau: *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. Saigon, 1955.

P.V. Bapat: *2500 years of Buddhism*. Delhi, 1959.

P. Jaini: *Abhidharmadīpa with Vibhāshāprabhāvṛtti*. Patna, 1959.

P. Pradhan: *Abhidharmakośabhāṣya*. Patna, 1967.

E. Frauwallner: *Abhidharma-Studien. Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Band VII, 1963, pp.20-36. Abhidharma-Studien II, Bd. VIII, 1964, pp.59-99. Abhidharma-Studien III, Bd. XV, 1971, pp.69-121.

上(191)

第二章　第三節

高木俊一《俱舍教義》，一九一九年。

木村泰賢《小乘仏教思想論》，一九三七年。

赤沼智善《仏教教理之研究》，一九三九年。

舟橋水哉《俱舍の教義及び其歷史》，一九四〇年。

佐佐木現順《阿毘達磨思想研究》，一九五八年。

佐佐木現順《仏教心理學の研究》，一九六〇年。

勝又俊教《仏教における心識說の研究》，一九六一年。

水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，一九六四年。

和辻哲郎〈仏教哲學の最初の展開〉（《和辻哲郎全集》第五冊）。

和辻哲郎〈人格と人類性〉（《和辻哲郎全集》第九冊）。

和辻哲郎《仏教倫理思想史》（《和辻哲郎全集》第十九冊），一九六二～一九六三

年。 (226)上

C.A. Rhys Davids: *Buddhist Psychology*. London, 1914 。

Magdalena und Wilhelm Geiger: *Pāli Dhamma*. München, 1920 。

O. Rosenberg: *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*. Heidelberg, 1924 。

Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*. London, 1923.（日譯本：金岡秀友譯《シチェルバトスコイ、小乘仏教概論》，一九六三年。）

第二章　第四節

在《倶舍論》卷八～十二〈世間品〉裡敘述世界論、輪迴、十二緣起的問題。還有在《倶舍論》卷六～七〈根品〉的末尾，則說到六因、四緣、五果。本節僅止於指出其要點。關於近代學者的參考文獻，則與上一節相同。特別關於「十二緣起」，參考和辻哲郎《原始仏教の實踐哲學》第二章緣起說，赤沼智善〈十二緣起の伝統的解釋に就いて〉（《原始仏教之研究》頁四七五以下），木村泰賢〈原始仏教に於ける緣起說の展開〉（《原始仏教思想論》頁四六七以下）。

(241)上

第二章　第五節

關於戒體論，參考拙著《原始仏教の研究》第二章第三節〈戒體と戒の得捨〉。

關於業的研究，參考木村泰賢《小乘仏教思想論》，一九六八年再版；赤沼智善〈業の研究〉（收於《仏教教理之研究》），一九三九年；水野弘元〈業說について〉（《印仏研》二之二），一九五四年；舟橋一哉《業の研究》，一九五四年；拙著〈小乘仏教の倫理思想〉（收於《世界倫理思想史叢書・印度篇》），一九五九年。

(253)上

第三章第一節

關於政治史，根據金倉円照《印度中世精神史》中（一九六二年），中村元《インド古代史》下（一九六六年），高田修《仏像の起源》第四章〈西北地方の史的背景〉（一九六七年）等。

高田修《印度南海の仏教美術》，一九四三年。

拙著《初期大乘仏教の研究》，一九六八年。

金倉円照・塚本啓祥譯論《G.ウッドコック古代インドとギリシャ文化》，一九七二

年

André Bareau: *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. Saigon, 1955.

Sukumar Dutt: *Buddhist Monks and Monasteries of India*. London, 1962.

上(314)

第三章　第二節

本節主要是依據拙著《初期大乘仏教の研究》第一章〈大乘經典の成立年代〉。

其他參考書有：

椎尾弁匡《仏教經典概說》，一九三三年。

赤沼智善《仏教經典史論》，一九三九年。

宮本正尊《大乘と小乘》第五〈大乘教と小乘教〉第六章，一九四四年。

梶芳光運《原始般若經の研究》，一九四四年。

宇井伯壽《仏教經典史》，一九五七年。

R. Hikata: *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitāsūtra, An Introduction Essay on Prajñāpāramitā-Literature*, 1958.

上(325)

第三章　第三節

本節是基於拙著《初期大乘仏教の研究》（一九六八）而寫的。

其他參考書籍有：

前田慧雲《大乘仏教史論》，一九〇三年。

常盤大定《仏伝集成》，一九二四年。

友松円諦《仏教經濟思想研究》，一九三二年。

友松円諦《仏教に於ける分配の理論と實際》，上、中，一九六五、一九七〇年。

木村泰賢《大乘仏教思想論》，一九三六年。

宮本正尊《大乘と小乘》，一九四四年。

干潟竜祥《本生經類の思想史的研究》，一九五四年。

山田竜城《大乘仏教成立論序說》，一九五九年。

岩本裕《仏教說話研究序說》，一九六七年。

N. Dutt: *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*. London, 1930.

Har Dayal: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London, 1932.

第三章　第四節

椎尾辨匡《仏教經典概說》，一九三三年。 (352)上

赤沼智善《仏教經典史論》，一九三九年。

望月信亨《仏教經典成立史論》，一九四六年。

宇井博壽《仏教經典史》，一九五七年。

渡邊海旭《歐米の仏教》(《壺月全集》上冊，一九三三年)。

矢吹慶輝《阿彌陀仏の研究》，一九三六年。

坂本幸男《華嚴教學の研究》，一九五六年。 (379)上

藤田宏達《原始淨土思想の研究》，一九七〇年。

第三章　第五節

梶芳光運《原始般若經の研究》，一九四四年。

西義雄《初期大乘仏教の研究》，一九四五年。

山田竜城《大乘仏教成立論序說》，一九五九年。 (398)上

第四章　第一節

山本達郎編《インド史》，一九六〇年。

高田修《印度南海の仏教美術》，一九四三年。

靜谷正雄《グプタ時代仏教碑銘目錄、インド仏教碑銘目錄續編 I》，一九六八年。

靜谷正雄《パーラ時代仏教碑銘目錄、インド仏教碑銘目錄續編 II》，一九七〇年。

山田竜城〈蓮華面經について〉(《山口博士還曆記念印度學仏教學論叢》，一九五五年，頁一一〇以下)。

山田明爾〈ミヒラクラの破仏とその周邊〉(《仏教史學》第一一卷一號、二號)。

山崎利男〈マイトラカ朝の土地施与文書〉(《東洋文化研究所紀要》四三，一九六七年)。 (30)下

辻直四郎《サンスクリット文學史》，一九七三年。

仲澤浩祐〈ヴァラビーの仏教について〉(《法華文化研究》創刊號，一九七五年，頁一一一以下)。

V.A. Smith: *The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest including the invasion of Alexander the Great*, fourth edition, revised by S.M. Edwardes,

Oxford, 1957.

R.C. Majumdar, H.C. Raychaudhuri and K. Datta: *An advanced History of India*, London, 1965.

P.V. Bapat: *2500 Years of Buddhism*, 1959.

S. Dutt: *Buddhist Monks and Monasteries of the India, their History and their Contribution to Indian Culture*, London, 1962.

G.N. Roerich: *The Blue Annals*, Calcutta, Part one, 1949; Part two, 1953.

R.C.Majumdar & A.D. Pusalkal: *The History and Culture of the Indian People*, vol. III, *The Classical Age*, Bombay, 1954; vol. IV, *The Age of Imperial Kanauj*, Bombay, 1955.

下(31)

第四章　第二節

再列舉除註釋中所述的書籍之外者：

羽溪了諦〈三論解題〉(《國譯一切經》中觀部一)，一九三〇年。

稻津紀三《竜樹空觀の研究》，一九三四年。

山口益《仏教に於ける無と有との對論》，一九四一年。

常本憲雄《空の哲學》，一九四二年。

宮本正尊《根本中と空》，一九四三年。

宮本正尊《大乘と小乘》，一九四四年。

山口益《中觀仏教論考》，一九四四年。

長尾雅人〈中觀哲學の根本的立場〉(《哲學研究》三六六～三七一，一九四七～一九四八年)。

山口益《般若思想史》，一九五一年。

野澤靜証〈清弁の二諦說〉(《日本仏教學會年報》一八，一九五二年)。

山口益〈大乘の仏道体系〉(《仏教學序說》第四章，頁一〇六～一六〇，一九六一年)。

梶山雄一、上山春平《仏教の思想》三《空の論理(中觀)》，一九六九年。

平井俊榮《中国般若思想史研究》，一九七六年。

長尾雅人《中觀と唯識》，一九七八年。

瓜生津隆眞〈六十頌如理論・空七十論・寶行王正論・勸誡王頌・大乘二十頌論・因緣心頌和譯〉，梶山雄一〈廻諍論・ヴァイダルヤ論和譯〉(《大乘仏典》一四〈竜樹論

集〉，一九七四年）。

三枝充悳、久我順〈中論、梵漢藏對照語彙〉（宮本正尊編《大乘仏教の成立史的研究》附錄第二，一九五四年）。

Th. Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1920.（日譯，金岡秀友《大乘仏教概論》，一九五七年）。 (62)下

T. R. V. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955.

K. Ventaka Ramanan: *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra*, Vermont & Tokyo, 1966.

R.H. Robinson: *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, Milwaukee & London, 1967.

M. Saigusa: *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra*, Tokyo, 1969.

Kenneth K. Inada: *Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo, 1970.

Susumu Yamaguchi: *Index to the Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti, Part 1 Sanskrit-Tibetan, Part 2 Tibetan-Sanskrit*, Kyoto, 1974. (63)下

第四章　第三節

宇井伯壽《印度哲學史》第六章〈第二期の大乘經典〉，一九三二年。

大野法道《大乘戒經の研究》，一九五四年。

高崎直道《如來藏思想の形成》，一九七四年。

高崎直道《如來藏系經典》（〈大乘仏典〉一二，一九七五年），收有《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》及其他，是由藏譯翻譯為日文。 (91)下

第四章　第五節

與唯識有關的參考書非常多。除了上一節所舉的諸文獻外，略舉若干著作，論文則加以省略。

宇井伯壽《印度哲學研究》第五、第六，一九三〇年。

齋藤唯信《仏教に於ける二大唯心論》，一九三〇年。

結城令聞《心意識より見たる唯識思想史》，一九三五年。

宇井伯壽《攝大乘論研究》二冊，一九三五年。

稻津紀三《世親唯識説の根本的研究》，一九三七年。

宮本正尊〈心・識・分別の研究〉(《中道思想及びその發達》第十編，一九四四年)。

上田義文《仏傳教思想史研究》，一九五一年。

深浦正文《唯識の研究》，上冊教史論，下冊教義論，一九五四年。

富貴原章信《護法宗唯識考》，一九五五年。

結城令聞《世親唯識の研究》上，一九五六年。

鈴木宗忠《唯識哲學研究》，一九五七年。

勝又俊教《仏教における心識説の研究》，一九六一年。

結城令聞《唯識學典籍志》，一九六二年。

下(168) 水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，一九六四年。

上田義文《唯識思想入門》，一九六四年。

田中順照《空觀と唯識觀》，一九六八年。

服部正明、上山春平《仏教の思想》四《認識と超越》，一九七〇年。

片野道雄《唯識思想の研究 —— 無性造〈攝大乘論註〉所知相章の解讀 ——》，一九七五年。

舟橋尚哉《初期唯識思想の研究 —— その成立過程をめぐって ——》，一九七六年。

横山紘一《唯識思想入門》，一九七六年。

袴谷憲昭〈Mahāyānasaṃgraha における心意識説〉(《東洋文化研究所紀要》七六，一九七八年)。

下(169) 長尾雅人《中觀と唯識》，一九七八年。

第四章　第六節

在註釋中所示的引用書籍，已經舉出主要的參考書。另與《大乘起信論》有關的參考文獻，參考拙著《仏典講座》二二《大乘起信論》附錄，及柏木弘雄〈起信論のテキスト、及び研究書〉。下(196)

第四章　第九節

村上書精、境野黃洋《仏教論理學》，一九一八年。

宇井伯壽《仏教論理學》(《仏教思想大系》五，一九三三年)。

宇井伯壽《東洋の論理》，一九五〇年。

宇井伯壽、渡邊照宏〈印度の論理學〉(《世界精神史の諸問題》(二)，一九四一年，頁一四五～一七四)。

松尾義海《印度論理學の構造》，一九四八年。

中村元〈因明入正理論疏解題〉(《國譯一切經》和漢撰述部四三，論疏部二三，一九五八年)。

同〈論理學の典籍及び研究文獻〉(宮本正尊編《仏教の根本眞理》，一九五六年，頁三三〇～三六六)。

金倉円照《印度精神文化の研究》，一九四一年。

北川秀則《インド古典論理學の研究 —— 陳那の体系 ——》，一九六五年。

武邑尚邦《仏教論理學の研究 —— 知識の確實性の論究 ——》，一九六八年。

長尾雅人、中村元監修，三枝充悳編集《講座仏教思想》第二卷、認識論・論理學，一九七四年。

泰本融《東洋論理學構造》，一九七六年。

戸崎宏正《仏教認識論の研究》上冊，一九七九年。

(論文省略)

(299)下

A.B. Keith: *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921.

Satkal Mookerjee: *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, 1935, Reprint, Delhi, 1975.

M.M. Satis Chandra-Vidyabhusana: *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, Reprint, Delhi, 1971.

Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, 2 vol. Leningrad, 1930-32, Reprint, Hague, 1958.

K.N. Jayatilleke: *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963.

D. Nath Shastri: *Critique of Indian Realism, A Study of the conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga school*, Agra, 1964.

R.Y.S. Chi: *Buddhist formal Logic, Part I, A study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great commentary on the Nyāyapraveśa*, London, 1969.

Tilmann Vetter: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wein, 1964.

Ernst Steinkelner: *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, teil I, II, Wein, 1967.

M. Hattori: Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's

下(300) Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, *HOS*. No. 47, 1968.

T. Vetter: *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ 1 Kapital: Pratyakṣam*, Wien, 1966.

第五章　第一節

有關「秘密佛教」的參考書如下：

大村西崖《密教發達志》，全五冊，一九一八年（一九七二年再版）。

梅尾祥雲《秘密の教史》，一九三三年（一九五九年再刊）。

宮坂宥勝〈インドの密教〉（收於《講座仏教》第三冊），一九五九年。

山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，〈V 秘密〉，二四所作經疏、二五行ユガ類、二六無上ユガ、二七秘密拾遺，一九五九年，頁一四六～一八三。

金岡秀友〈インドの密教思想〉（收於《講座東洋思想》六），一九六七年。

松長有慶《密教の歷史》，一九六九年。

金岡秀友《密教の哲學》，一九六九年。

岩本裕《密教經典》（《仏教聖典選》第七冊），一九七五年。

高田仁覺《インド・チベット眞言密教の研究》，一九七八年。

B. Bhattacharyya: *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Revised ed., Banarasi, 1964.（神代峻通譯、松長有慶補註、高木訷元譯補《インド密教序說》，一九六二年。）

G. Tucci: *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols, Roma, 1952; do, *The Theory and Practice of the Maṇḍala*, London, 1961（山本智教譯〈曼荼羅の理論と實踐〉，《密教文化》八〇～八三號，一九六七年七月～一九六八年五月）.

S.B. Dasgupta: *An Introduction to Tāntric Buddhism*, Calcutta, 1958.

F.D. Lessing and A. Wayman: *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague, 1968.

A. Wayman: *The Buddhist Tantras, Light on Indio-Tibetan Esoterism*, New York, 1973.

下(307) J. Blofeld: *The Way of Power*, London, 1970.

第五章　第四節

在註釋中所舉之外的參考書如下：

酒井眞典《大日經の成立に関する研究》，一九六二年。

吉田宏晳〈密教の存在論 —— 六大緣起を中心として ——〉(《講座仏教思想》第一卷，頁一三七～一七八)，一九七四年。

坂野榮範《金剛頂經に関する研究》，一九七六年。

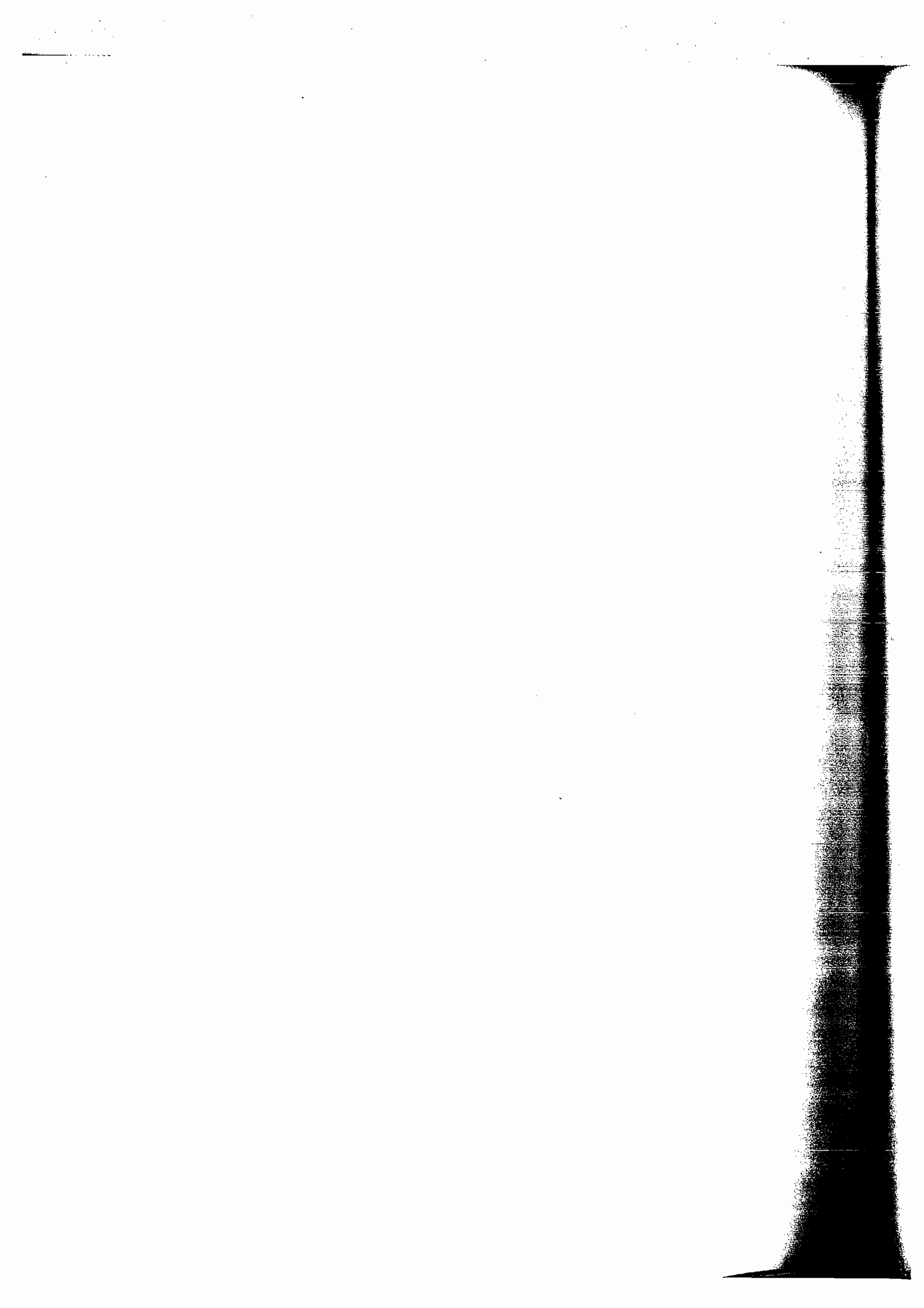
渡邊照宏〈理趣經于闐文和譯〉(《聖語研究》三，一九三五年七月)。

同〈理趣經于闐文並びに語彙〉(《智山學報》新第七、八號，一九三五年七月)。 (374)下

加藤精神《般若理趣經研精錄》，一九三八年(收錄於《加藤精神著作集・密教學篇》，一九七八年)。

那須政隆《理趣經達意》，一九六四年。

金岡秀友《さとりの秘密理趣經》，一九六五年。



中文索引

（索引頁碼為原書頁碼）

印歐語索引

（索引頁碼為原書頁碼）

N

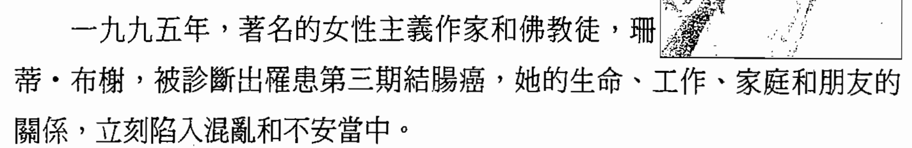
S

隱藏之泉：
一個面對癌症的佛教女性

Hidden Spring：A Buddhist Woman Confronts Cancer

珊蒂・布樹 著　　林宏濤 譯

定價　260元



一九九五年，著名的女性主義作家和佛教徒，珊蒂・布樹，被診斷出罹患第三期結腸癌，她的生命、工作、家庭和朋友的關係，立刻陷入混亂和不安當中。

在布樹流暢優美的散文裡，她描寫和癌症對抗的心境，以及佛教的教法和禪修如何幫助她克服身心的挑戰。她誠實而堅強地面對死亡的恐懼、治療過程的痛苦，在病痛裡認真體會佛教的要義，雖然曾經有挫折和懷疑，但是她的信仰給予她無限的慰藉。布樹在書中也生動地介紹她的老師露絲・戴尼森如沐春風的教法和禪風。

讀者可以跟隨著她的自述，經歷在醫院等待、診斷、手術、化學治療和復健的煎熬，以及家庭關係破裂的悲傷。布樹並沒有被打倒，四聖諦的體驗使她發揮大愛的精神，現在的她，致力於癌症病患的照顧。

這是個非常感人的故事，可能發生在我們周遭的人，甚至是我們自己。

杜斯妥也夫斯基福音書

The Gospel in Dostoyevsky

杜斯妥也夫斯基 著　　楊惠君 譯

定價　260 元



如果你對杜斯妥也夫斯基的長篇巨著望而卻步，那麼本書將提供你絕佳的精華片段。閱讀之後，你將被它深深吸引；然後小心：你可能會和我一樣，在就書店中尋找這位偉大作家的每一部作品。

菲利普・揚西（Phllip Yancey），《今日基督教》雜誌

本書所擷選的段落，是一位想像力的巨人所投射出來的靈魂，深刻地呈現出人類的困境和上帝的力量。如果本書讓你潸然淚下，或升起了崇敬之心，你的靈魂也會因此得到提升。如若不然，則表示你對眼前的一切還沒有領悟，應該將本書重讀一次才是。

派克（J. I. Packer），溫哥華維真神學院

杜斯妥也夫斯基是一個先知般的人物，他瘋狂地投入他的人間地獄，來到了各地。他精準地洞悉未來，預言了今日世界的面貌。

馬爾康・馬格雷治（Malcolm Muggeridge），摘自本書前言



廣　告　回　函
北區郵政管理登記證
北臺字第000791號
郵資已付，免貼郵票

100 台北市民生東路二段141號2樓

英屬蓋曼群島　收

請沿虛線對摺，謝謝！



書號：BR0016X	書名：印度佛教史

請於此處用膠水黏貼



讀者回函卡

謝謝您購買我們出版的書籍！請費心填寫此回函卡，我們將不定期寄上城邦集團最新的出版訊息。

姓名：________

性別：□男　□女

生日：西元 ________ 年 ________ 月 ________ 日

地址：________

聯絡電話：________　傳真：________

E-mail：________

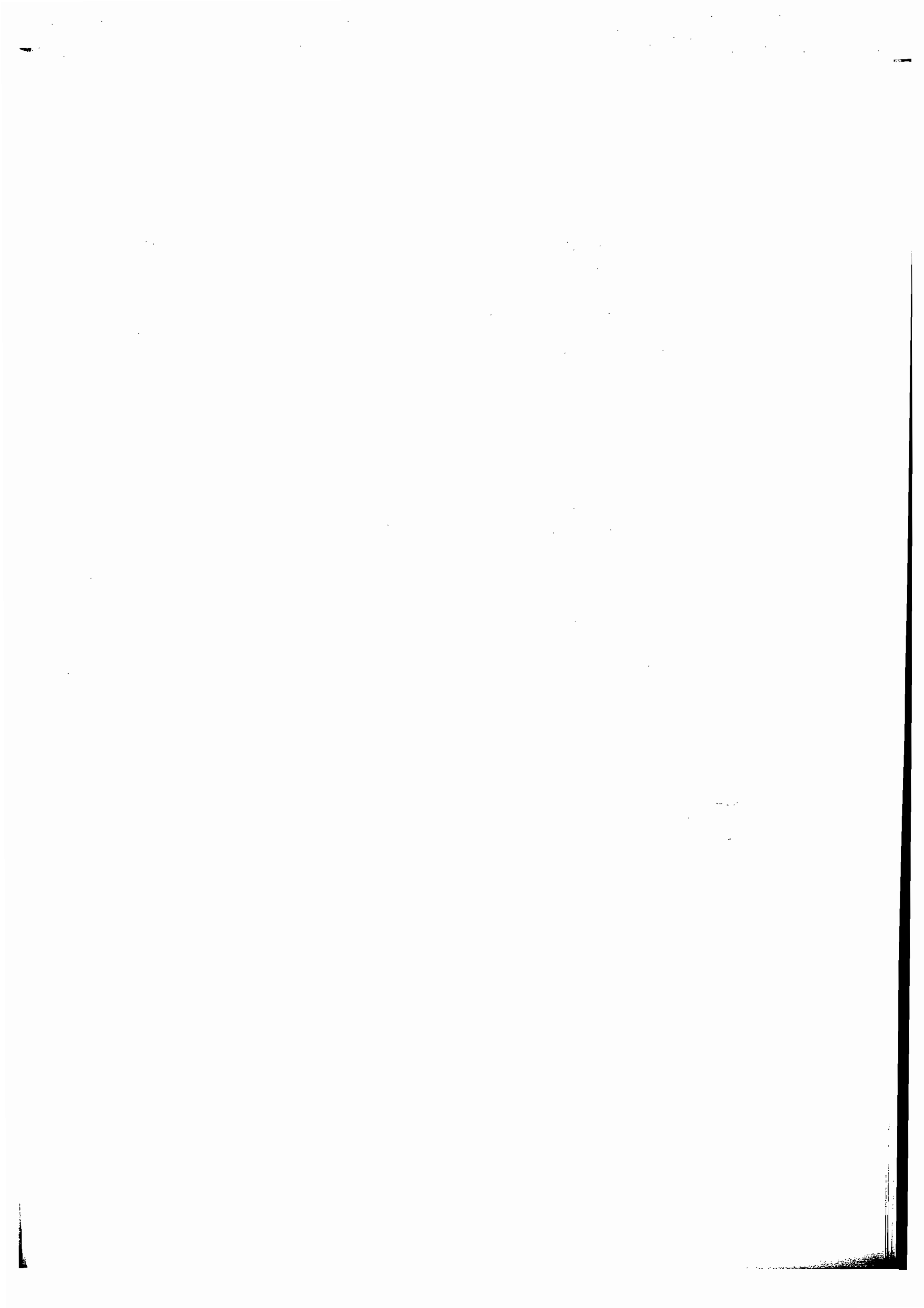
職業：□1.學生 □2.軍公教 □3.服務 □4.金融 □5.製造 □6.資訊
□7.傳播 □8.自由業 □9.農漁牧 □10.家管 □11.退休
□12.其他 ________

您從何種方式得知本書消息?
□1.書店□2.網路□3.報紙□4.雜誌□5.廣播 □6.電視 □7.親友推薦
□8.其他 ________

您通常以何種方式購書?
□1.書店□2.網路□3.傳真訂購□4.郵局劃撥 □5.其他 ________

您喜歡閱讀哪些類別的書籍?
□1.財經商業□2.自然科學 □3.歷史□4.法律□5.文學□6.休閒旅遊
□7.小說□8.人物傳記□9.生活、勵志□10.其他 ________

對我們的建議：
BR0016　印度佛教史
____
____
____



國家圖書館出版品預行編目

印度佛教史／平川彰著：莊崑木譯. -- 初版, --臺北市：商周出版；城邦文化發行，2002〔民91〕 面； 公分. --（人與宗教：16）
含索引
ISBN 986-7892-66-6（平裝）
1.佛教—印度—歷史
228.371 91015035

人與宗教16

印度佛教史

原著書名／インド仏教史
原出版者／春秋社
作　　者／平川彰
譯　　者／莊崑木
總 編 輯／林宏濤
責任編輯／顏慧儀
發 行 人／何飛鵬
法律顧問／中天國際法律事務所周奇杉律師
出　　版／商周出版
110台北市愛國東路100號2樓
電話：(02)23587668 傳眞：(02)23419479
E-mail：bwp.service@cite.com.tw
發　　行／英屬蓋曼群島商家庭傳媒股份有限公司城邦分公司
台北市中山區民生東路二段 141 號 2 樓
讀者服務專線：0800-020-299
24 小時傳真服務：02-2517-0999
讀者服務信箱 E-mail：cs@cite.com.tw
劃撥帳號：19833503
戶名：英屬蓋曼群島商家庭傳媒股份有限公司城邦分公司
香港發行所／城邦（香港）出版集團有限公司
香港北角英皇道310號雲華大廈4/F，504室
電話：25086231 傳眞：25789337
Email:citehk@hknet.com
馬新發行所／城邦（馬新）出版集團 Cité (M) Sdn. Bhd. (458372 U)
11, Jalan 30D/146, Desa Tasik, Sungai Besi, 57000, Kuala Lumpur, Malaysia.
電話：(603) 9056-3833 傳真：(603) 9056-2833
封面設計／林翠之 Printed in Taiwan
打字排版／極翔企業有限公
印　　刷／韋懋印刷事業股份有限公司
總 經 銷／農學社
電話：(02)29178022 傳眞：(02)29156275

2004年12月31日二版一刷
定價 600 元
INDO BUKKYO-SHI Vol.1 by Akira Hirakawa

INDO BUKKYO-SHI Vol.2 by Akira Hirakawa

Original Japanese edition published by Shunju-Sha
Chinese translation rights arranged with Shunju-Sha through Japan Foreign-Rights Centre / Bardon-Chinese Media Agency
 ISBN 986-7892-66-6